جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد دوم

"بڑا قابل قدر کام ہے"۔
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار کراچی

کتاب کا نام ______ جدید فقہی مسائل جلد دوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ______ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ______ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ______ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرست مضامین

پیش لفظ

حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہ

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدالمرسلين

وعلى اله واصحابه اجمعين

امابعد! موجودہ کتاب ''عبادات اور چند اہم مسائل'' سے پہلے بھی حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فقہ میں متعدد کتابیں تالیف کر چکے ہیں اور ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل' کی وجہ سے اہم علمی طبقے میں خاصے معروف و متعارف ہیں۔ ان کتابوں کے ذریعہ جب ان کی جد و جہد اور کاوش منظر عام پر آئی تو ارباب نظر اور اہل علم وفن نے اس کو بنظر استحسان دیکھا اور حقیقت یہ ہے کہ اب اس کے بعد ان کی کسی کتاب کے لئے تقدیم وتقریظ اور اظہار تاثرات کی چنداں ضرورت نہیں تھی، پھر بھی احقر نے ان کے حکم کی تعمیل میں ''عبادات اور چند اہم مسائل'' نامی اس کتاب کو جگہ جگہ سے دیکھا، حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل میں دلائل کے تذکرہ نے جہاں اس کتاب کو اہلِ علم اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مفید بنا دیا ہے، سہل زبان اور عام فہم اسلوب نے عوام کے لئے اس کتاب سے استفادہ کو آسان کر دیا ہے۔

اسلام کا معاملہ عیسائیت سے بالکل مختلف ہے اسلام دین فطرت ہے اس میں زمانہ کے ساتھ چلنے، زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے اور ہر دور کی علمی تحقیقات سے آنکھیں ملانے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے، اسلام کے وقار کو باقی رکھنے کے لئے نہ تو کسی ترمیم کی ضرورت ہے اور نہ کسی نئی تعبیر وتشریح کی حاجت۔ مگر بدقسمتی سے عیسائیت کا دیکھا دیکھی اہل اسلام میں بھی متجددین کا ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس نے یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

یہ اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ ہر علم وفن کی تحقیق کے کچھ اصول وضوابط ہوتے ہیں جن کی پابندی کے بغیر اس فن کی تحقیق میں صحیح نتائج تک رسائی ممکن نہیں، قرآن وحدیث اور فقہ کی تعبیر وتشریح کے لئے بھی مکمل اصول و ضوابط ''اصول فقہ'' کی صورت میں موجود ہیں، اصول فقہ کی کتابوں میں ان قواعد وضوابط کو نہایت تحقیق سے بیان کیا جا چکا ہے۔ مگر متجددین کا یہ طبقہ اپنی تشریح وتعبیر میں اس کی پابندی تو کیا کرتا وہ تو سرے سے کسی قاعدہ و

ضابطہ کا پابند ہی نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات اس عظیم فن سے نابلد بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں جدید مسائل میں اظہار رائے کے لئے بہت ہی تدبر و تفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔ کثرت مطالعہ، اس قسم کے مسائل کی مزاولت اور حالات زمانہ کی آگہی نے اسی لئے حضرت مولانا کو محتاط بنا دیا ہے جس کا نمونہ اس کتاب میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو عوام و خواص سب میں مقبولیت عطا فرمائے اور مصنف کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے **وماذلك على الله بعزيز۔**

نعمت اللہ

(خادم تدریس دارالعلوم دیوبند)

ابتدائیہ

عبادات یعنی طہارت، نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ اور قربانی وغیرہ سے متعلق بہت سے نئے مسائل ہیں، جن کو راقم الحروف نے جدید فقہی مسائل کے حصہ اول میں ذکر کیا ہے، عبادات سے متعلق جدید مسائل کے اس مجموعہ میں روزہ، زکوٰۃ، عشر و خراج، حج، ذبیحہ وغیرہ سے متعلق وہ مسائل شریک اشاعت ہیں جن پر غور وفکر کی ضرورت ہے، چوں کہ ان پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت تھی، جس سے خواص اور اہل علم کے قلب و ذہن کی کسی درجہ میں تسکین ہو سکے، اس لئے ان مضامین کا یہ مجموعہ ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' کے عنوان سے علاحدہ شائع کیا جارہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اس کوتاہ علم سے ان مسائل کی بابت جو کچھ غلطی ہوئی ہو، اہل علم ونظر سے اس پر متنبہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں، یہ اس حقیر پر بڑا احسان ہوگا۔

اللهم أرنا الحق حقا ورزقنا اتباعه وأرنا الباطل
باطلا وارزقنا إجتنابه.

خالد سیف اللہ رحمانی

(۱۲/شعبان ۱۴۱۹ھ)

رؤیت ہلال کے احکام

اسلام نے عبادات میں بھی اور اپنے دوسرے احکام میں بھی جن کا تعلق عوام و خواص ہر دو طبقہ سے ہو، انسان کو کسی ایسی بات کا مکلّف نہیں بنایا ہے، جس کی دستیابی دشوار ہو، جس کا حصول ہر شخص کے لئے مشکل ہو اور جس کو بڑے فلاسفہ، حکماء، علماء اور دانشور ہی سمجھ سکیں اور جان سکیں اور عام لوگوں کے لئے ان کا سمجھنا ممکن نہ ہو۔

اس کی سب سے بڑی مثال استقبال قبلہ ہے۔ اگر بعینہٖ کعبہ کا استقبال ضروری قرار دیا جاتا، تو ایک حد تک موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی اور اس سے بہت زیادہ گذشتہ ادوار میں اس کا اندازہ لگانا عام آدمی کے لئے مشکل ہو جاتا، لیکن شریعت نے اس تکلف میں پڑنے کی بجائے قبلہ کی جہت اور سمت، جس میں کافی وسعت ہے، کے استقبال کو کافی سمجھا، بلکہ بعض حالات میں تو یہ بھی اجازت دی کہ اشتباہ کی صورت میں قلب کا جس طرف رجحان ہو اسی سمت نماز پڑھ لے۔ اسی طرح اوقات نماز کے لئے جسم کا سایہ، افق کی مختلف بدلتی ہوئی حالتوں اور سورج کی واضح گردش اور طلوع و غروب کو معیار بنایا گیا کہ اس کو جاننا عوام و خواص، عالم و جاہل، متمدن و وحشی، شہری و دہقانی، بڑوں اور چھوٹوں اور امیروں اور غریبوں کے لئے آسان تھا۔

لیکن اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اسلام میں ایک گونہ وحدت، یکسانیت اور اجتماعیت بھی مطلوب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ حتی الوسع اسلامی عبادات مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا مظہر ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو اسلامی حکومت اور محکمۂ قضا کا ایک مستقل فریضہ قرار دیا گیا کہ وہ شہادت کے بعد طلوع ہلال کا اعلان کریں تا کہ کسی کے لئے اختلاف کی گنجائش نہ رہے اور ایک ہی دن سبھوں کی نماز عید ادا ہو۔

اسلام کے اس بنیادی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اب ایک نظر رؤیت ہلال کے ثبوت کی بابت فقہ کے بنیادی اصول پر بھی ڈال لیجئے۔

رؤیت ہلال کے اصول

❶ اول یہ کہ اگر مطلع صاف ہو تو فقہاء رمضان المبارک اور عید الفطر ہر دو موقعوں پر ''خبر مستفیض'' کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[1] خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت چاند دیکھنے کی اطلاع دے جن کا جھوٹ

[1] هدایه: ١٤٤

پر متفق ہو جانا عادۃً نا قابلِ تصور ہو۔[۱]

بعض فقہاء نے اس جمع عظیم کی تعداد مقرر کرنے کی سعی کی ہے، تاہم اس تعداد کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، ایک طرف خلف بن ایوب ہیں کہ پانچ سو شاہدین کی تعداد کو بھی کم تصور کرتے ہیں "خمسمائة ببلخ قليل" دوسری طرف حسن رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بن زیاد ہیں کہ خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے مطلع صاف ہونے کے باوجود دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا کافی ہونا نقل کرتے ہیں اور ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اپنے زمانہ میں لوگوں کی غفلت اور سستی پر نظر کرتے ہوئے اس رائے کو قابل عمل قرار دیتے ہیں۔

"وينبغي العمل عليهافى زماننالأن الناس قدتكاسلواعن ترائ الأهلة[۲]"

❷ دوم یہ کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو رمضان المبارک کے چاند کے لئے ایک معتبر آدمی کی خبر ضروری ہے کہ اس نے بچشم خود چاند دیکھا ہے۔[۳]

یہ خبر قاضی اور امیر المؤمنین نہ ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کے سامنے بھی مسجد میں دی جا سکتی ہے اور اس کی وجہ سے اپنے طور پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔[۴] نیز خبر دہندہ کا عادل اور متشرع ہونے کی حیثیت سے معروف ہونا بھی ضروری نہیں، بلکہ مستور الحال اور ایسے آدمی کی خبر کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، جس کے عادل اور ثقہ ہونے کی تحقیق نہ ہو۔[۵] بلکہ قاضی کو اگر کسی فاسق شخص کی اطلاع پر بھی کسی معاملہ میں غالب گمان ہو جائے تو بعد کے فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر عمل کر لینا چاہئے۔ شامی کا بیان ہے:

"فإن تحرى القاضى الصدق فى شهادته تقبل و إلافلا"[۶]

❸ سوم یہ کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں عید الفطر کے لئے دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ لیکن اس صورت میں گواہوں کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مدار قاضی اور رؤیت ہلال کمیٹی کے اطمینان ہی پر ہے، جیسا کہ اوپر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی تحریر گذر چکی ہے، طرابلسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی امام قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے۔

"و إذاغلب على الظن صدق الفاسق قبلت شهادته و حكم بها"[۷]

تاہم محض شک کی بنا پر کبھی بھی چاند نکلنے کا فیصلہ نہیں ہو سکتا، شک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ

---

[۱] جمع عظيم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم: درمختار مع ردالمحتار: ۹۵/۲

[۲] تنبيه الغافل والو سنان على احكام هلال رمضان ص: ۲۳٤ (رسائل ابن عابدين: ج۱)

[۳] القدورى: ص ٤٩ [۴] الفتاوى الهنديه: ۱۰۱/۱ [۵] خلاصة الفتاوى: ۲٤۸/۱

[۶] ردالمحتار: ۱۷۸/۸ [۷] الفتاوى الهنديه: ۱۰۱/۱

ہونے کا گمان یکساں طور پر ہو اور کسی ایک طرف زیادہ رجحان نہ ہو سکے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ۳۰ر شعبان کو محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھنے سے منع فرمایا کہ شاید ۲۹ر کو چاند ہو چکا ہو اور آج رمضان المبارک کی پہلی تاریخ ہو۔[1]

۴ اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر مطلع ابر آلود نہ ہو تو شوال اور رمضان دونوں کے چاند میں "خبر" مطلوب ہے، مگر ضرور ہے کہ وہ خبر "مستفیض" ہو، اسی طرح مطلع ابر آلود ہو اور رمضان المبارک کے چاند کا مسئلہ ہو تو اس صورت میں بھی خبر مطلوب ہے، بہ خلاف اس صورت کے جب کہ مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ عید یا بقرعید کے چاند کا ہو کہ اس صورت میں گواہی مطلوب ہے۔

اس فرق پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بہت بہتر طریقہ پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عید الفطر کے چاند سے چوں کہ لوگوں کا نفع متعلق ہے، اس لئے وہ "معاملات" کے درجہ میں ہے:

"وشرط لهلال الفطر مع علة في السماء، شروط الشهادة لأنه تعلق به نفع العباد وهوالفطر فأشبه سائرحقوقهم فاشترط له مااشترط لها من العدد والعدالة والحرية وعدم الحدفي قذف و إن تاب ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه"۔[2]

تَرجَمہ: "آسمان کے ابر آلود ہونے کے باوجود عید کے چاند کے لئے گواہی کی شرطیں مطلوب ہیں؛ اس لئے کہ اس سے بندوں کا نفع یعنی روزہ نہ رکھنے کا حکم متعلق ہے، لہٰذا یہ بندوں کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہوگیا، پس اس کے لئے بھی تعداد، عدالت، آزادی اور محدود فی القذف نہ ہونے (گو تائب ہو چکا ہو) کی وہی شرطیں ہوں گی، جو دوسرے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ہیں، ہاں گواہی کا لفظ اور دعویٰ بھی ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔"

اس تمہید سے اس بات کا سمجھنا آسان ہو سکے گا کہ خط، فون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ اطلاع کا کیا حکم ہے؟

تحریری اطلاع

تحریر کے ذریعہ کسی بات کی خبر و اطلاع میں دو باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ ایک تحریر اور دوسری تحریر کے درمیان غیر معمولی مماثلت ہوتی ہے اور جن لوگوں کو فنی مہارت حاصل ہو وہ نہایت آسانی اور چابکدستی کے ساتھ دوسروں کے خط کی نقل کر لیتے ہیں۔ فقہاء اسی کو اپنی زبان میں "الخط یشبه الخط" سے تعبیر کرتے ہیں اور مجرد تحریر کو

[1] خلاصة الفتاوى: ۲٤۸/۱ [2] تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان: ص ۲۳٤ (رسائل ابن عابدين)

کسی بات کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں سمجھتے...... دوسری طرف انسانی زندگی میں اس کے مواقع بہ کثرت آتے ہیں کہ آدمی کسی بات کی اطلاع دینے خود حاضر نہیں ہوسکتا اور قاصد کے ذریعہ "نامہ رسانی" کا سہارا لیتا ہے اور بے شمار معاملات اور کاروبار ہیں جو اسی طرح طے پاتے ہیں۔

ان دو باتوں کے پیش نظر شریعت نے یہ راہ اختیار کی کہ کسی نزاعی امر کو ثابت کرنے کے لئے محض تحریر کو کافی قرار نہیں دیا، بلکہ یہ بات ضروری قرار پائی کہ گواہ بھی ہوں، اور تحریر کو یکسر غیر معتبر بھی نہیں کہا بلکہ خود قرآن نے کہا کہ جب تم قرض و ادھار کا کوئی معاملہ کرو، تو لکھ لو۔[1] ظاہر ہے یہ لکھنے کی تلقین اس بات کا ثبوت ہے کہ تحریر ایک گونہ قابل اعتبار بھی ہے۔ اس کی تائید خود پیغمبر اسلام ﷺ کے تعامل سے ہوتی ہے۔ آپ ﷺ نے بادشاہوں کو خطوط لکھے۔ حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زکوٰۃ کے احکام پر مشتمل خط روانہ فرمایا۔ یہ سب تحریر ہی تھی۔ اگر تحریر کا کوئی اعتبار نہ ہوتا تو دعوت اسلام اور احکام شرع کی تعلیم جیسے اہم مسائل میں آپ محض اس پر کیوں کر تکیہ کرتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تحریر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب دوسرے قرائن سے اس بات کا غالب گمان ہو جائے کہ یہ تحریر واقعۃً اسی شخص کی ہے جس کی طرف یہ منسوب ہے۔ بادشاہوں کے نام خطوط پر آپ ﷺ کی مہر ثبت تھی اور حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس یہ فرمان ایک ثقہ صحابی کے ذریعہ پہنچا تھا جو اس بات کا غالب گمان پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ یہ تحریر آپ ﷺ ہی کی جانب سے ہے۔

چنانچہ فقہاء نے بھی اسی پر عمل کیا اور ایسی تمام صورتوں میں تحریر کو معتبر قرار دیا جب خارجی قرائن سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ تحریر اسی شخص کی ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جارہی ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے فقہ کا وہ مشہور مسئلہ ہے کہ ایک قاضی کو دوسرے قاضی کے پاس اپنی تحریر بھیجنی ہو تو وہ اس کو مہر بند کرکے اور سنا کر دو اشخاص کے حوالے کردے یہ دو آدمی دوسرے قاضی کے پاس پہنچ کر اس تحریر کے قاضی کی جانب سے ہونے کی شہادت دیں۔ اب اس تحریر کا اعتبار ہوگا۔[2]

اسی طرح جو تحریر قاضی کے زیر نگیں ہو فقہاء نے اس کو مستند قرار دیا ہے:

"مایکون فی قمطره فهو تحت ختمه یؤمن علیه من الزیادة والنقصان فحصل له العلم بذالك."[3]

ترجمہ: "جو (تحریر) قاضی کے بستہ میں ہے وہ اس کے زیر نگیں ہے اور کمی و زیادتی سے مامون ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے قاضی کو اس کا یقین حاصل ہوگا۔"

دکانداروں کے پاس جو بہی کھاتے ہوتے ہیں ان پر بھی اعتماد کیا گیا ہے:

---

[1] البقرہ: ۲۸۲ [2] مختصر القدری: ص ۲۵۵ [3] الهدایه: ۱۴۲/۳

"أماخط البياع والصراف والسمسار فهو حجة و إن لم يكن مصدرا معنونا تعرف ظاهرا بين الناس وكذا مايكتب في مابينهم يجب أن يكون حجة للعرف." [1]

تَرجَمَہ: "تاجر، صراف اور دلال کا نوشتہ سند ہے۔ اگر چہ اس پر عنوان درج نہ ہو اور نہ تحریر ایسی باتوں پر مشتمل ہو جو عام طور پر لوگوں کے درمیان مروج ہے، اسی طرح وہ تحریریں جو لوگ آپس میں لکھتے ہیں، ضروری ہے کہ عرف کے مطابق ان کو بھی سند تسلیم کیا جائے۔"

یہ احکام تو ان امور کی بابت ہیں جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو، تو ظاہر ہے کہ رؤیت ہلال میں جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے بدرجہ اولیٰ تحریر کا اعتبار ہونا چاہئے۔ البتہ ضروری ہوگا کہ خارجی قرائن سے اس بات کا گمان غالب ہو جائے کہ یہ تحریر شخص مذکور ہی کی ہے۔ اس طور پر کہ اس کی تحریر اچھی طرح ممتاز ہو، نامہ بر قابل اعتماد ہو یا اس کی مہر وغیرہ ثبت ہو، یا دستخط کی پوری طرح شناخت ہو، وغیرہ۔

پھر یہ تحریر شہادت اور گواہی کا کام نہیں دے سکتی بلکہ خبر کا کام دے سکتی ہے۔ چاند کے معاملہ میں دو موقعوں پر خبر کا اعتبار ہے۔ ایک تو مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ رمضان کے چاند کا ہو، یہاں ایک معتبر آدمی کی خبر کافی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک معتبر آدمی کی تحریر کفایت کر جائے گی۔ دوسرے جب مطلع صاف ہو تو خبر مستفیض کی ضرورت پڑتی ہے۔ خبر مستفیض سے مراد ایک ایسی جماعت کی اطلاع ہے جن کے بارے میں بے سروپا اور جھوٹی باتوں پر اتفاق ناقابل تصور ہو، یہ بھی چوں کہ خبر ہی ہے، اس لئے اس معاملہ میں بھی مختلف تحریریں مل کر خبر مستفیض کا درجہ حاصل کر لیں گی مثلاً کسی شہر سے دس پندرہ خطوط آئیں کہ وہ اور ان کے اہل شہر چاند دیکھ کر روزہ رکھ رہے ہیں تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔

حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

واقعی در رؤیت ہلال شہرت اخبار معتبر ست اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ یا بوساطت تار برقی دریافت ایں امر شد، تاوقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آں نباید ساخت۔ [2]

واقعہ ہے کہ رؤیت ہلال میں خبروں کا مشہور ہونا معتبر ہے۔ اگر کسی شہر سے خبر پہنچے کہ گزشتہ شب وہاں چاند دیکھا گیا یا تار کی وساطت سے اس امر کی اطلاع ملی تو جب تک کہ بہت سی تحریروں اور متعدد خبروں سے اس کی اطلاع نہ ہو جائے۔ اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

[1] ردالمحتار: ۱۳٦/۸ [2] مجموعة الفتاوى: ۲٦٤/۱

اسی طرح اگر کوئی ذمہ دار مثلاً قاضی شریعت، رؤیت ہلال کمیٹی یا ان کی طرف سے نامزد مجاز افراد اپنے یہاں شہادت لے لیں اور پھر اس کی اطلاع قاضی شریعت وغیرہ کو کریں، تو اس کا بھی اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں ہے بلکہ شہادت سے ثابت شدہ امر کی اطلاع ہے۔

البتہ تحریر کے ذریعہ شہادت معتبر نہیں ہے؛ اس لئے کہ گواہ کا قاضی کے سامنے حاضر ہونا اور روبرو آنا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مطلع صاف نہ ہو اور عید کے چاند کا مسئلہ درپیش ہو۔ تو چوں کہ یہاں دو آدمیوں کی گواہی مطلوب ہے اور گواہی کے لئے تحریر کافی نہیں ہے، اس لئے اب محض خط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ سوائے اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی صورت کے مطابق وہ کسی ذمہ دار کے سامنے حاضر ہو کر شہادت دے اور قاضی شریعت یا رؤیت ہلال کمیٹی کو اس کی تحریری اطلاع دے دیں۔

ٹیلی فون کے ذریعہ اطلاع

اس عاجز کی رائے ہے کہ ٹیلی فون بھی تحریر ہی کے حکم میں ہے، جس طرح دو تحریروں میں مماثلت کا اندیشہ ہے ٹھیک اسی طرح بسا اوقات انسان دو آوازوں کا فرق محسوس نہیں کر پاتا، مگر جس طرح قرائن اور دوسرے خارجی اسباب کے ذریعہ تحریر کے بارے میں صحیح ہونے کا گمان غالب حاصل ہو جائے گا۔ یہی حال ٹیلی فون کا بھی ہے۔ مثلاً آپ نے کسی شخص کو پہلے سے خبر دینے کے لئے متعین کر رکھا ہو پھر وہ وقت مقررہ پر آپ کو فون کر دے یا آپ اسی فون نمبر پر اس سے رابطہ قائم کریں جس کا تعلق اس سے ہے، نیز آپ اس آواز سے ایک گونہ آشنا بھی ہیں، تو بڑی حد تک آپ کو اس بات کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا کہ یہ اسی خاص شخص کی آواز ہے چنانچہ بڑے بڑے دنیوی معاملات میں ہم ایسے ہی قرائن کا سہارا لیتے رہتے ہیں۔

اس لئے ان مواقع پر جن کا تعلق خبر اور اطلاع سے ہے ٹیلی فون کا بھی اعتبار ہے، لیکن جہاں شہادت اور گواہی مطلوب ہے وہاں محض فون کافی نہیں، روبرو حاضری ضروری ہے۔ ایسے مواقع پر اس تدبیر پر عمل کرنا چاہئے کہ دارالقضاء یا رؤیت ہلال کی گواہی لے لیں اور پھر فون کے ذریعہ مرکز کو اس کی اطلاع کر دیں۔

ریڈیو اور ٹی وی کی اطلاع

ریڈیو اور ٹی وی پر ظاہر ہے شہادت نہیں دی جاسکتی۔ اس پر ہونے والی اطلاع محض خبر و اعلان کے درجہ میں ہوگی۔ اگر یہ اطلاع کسی رؤیتِ ہلال کمیٹی یا قاضی شریعت کی طرف منسوب ہے تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اطلاع نہیں ہے بلکہ ایک فیصلہ کا اعلان ہے، یہ دوسرے علاقہ کے لئے خبر کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے اربابِ حل وعقد اور رؤیت ہلال سے متعلق ذمہ داروں پر موقوف رہے گا کہ

وہ اگر اس خبر کو فیصلہ کے لئے کافی سمجھیں تو فیصلہ کردیں ورنہ نہیں۔ مثلاً بہار میں امارت شرعیہ، حیدر آباد اور دہلی میں رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہے تو اب بہار، دکن اور دہلی کے ملحقہ علاقوں میں وہاں کے ذمہ داروں کی طرف منسوب ریڈیو یا ٹی وی کی اطلاع اعلان سلطان کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ:

"خبر منادی السلطان مقبول عدلاً کان أوفاسقاً."[1]

تَرجَمَہ: "بادشاہ کے منادی کی خبر مقبول ہے، چاہے وہ عادل (معتبر دیندار) ہو یا فاسق۔"

جب کہ دوسرے علاقوں میں چوں کہ اس کی حیثیت "منادی سلطان" کی نہیں ہے، کیوں کہ وہاں کے مسلمانوں نے ان کو اپنے علاقہ کے لئے اس کا مجاز تسلیم نہیں کیا ہے۔ لہٰذا ان کے لئے یہ محض اطلاع ہوگی، اعلان نہ ہوگا اور وہاں کے ذمہ داروں پر موقوف ہوگا کہ وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کریں یا نہ کریں۔

ہاں! اگر پورے ہندوستان کی مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی بن جائے اور تمام علاقوں کے لوگ اس کو تسلیم کرلیں یا پورے ملک کی سطح پر امارت شرعی قائم ہو جائے اور امیر شریعت منتخب کرلیا جائے، تو اب اس کا اعلان پورے ملک کے لئے "منادی سلطان" کی اطلاع کے حکم میں ہوگا اور سبھوں کے لئے اس کی تعمیل ضروری ہوگی۔

یہ تو ان خبروں کی بابت ہے جو شرعی ذمہ داروں کی طرف منسوب ہوں۔ وہ خبریں جو مبہم انداز پر ہوں مثلاً فلاں مقام پر چاند دیکھا گیا، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تار کی اطلاع

تار کا معاملہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں سے مختلف ہے۔ نہ اس میں خبر دینے والے کی خود کوئی تحریر ہوتی ہے نہ اس کی آواز اور نہ محکمہ ڈاک وتار اس بات کا ہی پابند ہوتا ہے کہ وہ ہر ٹیلی گرام کرنے والے سے اس کے بتائے ہوئے نام و پتے کی تحقیق وتفتیش کرتا رہے اور نہ یہاں کوئی ایسا خارجی قرینہ ہی پایا جاتا ہے، جس سے اندازہ کیا جاسکے کہ یہ خاص اسی شخص کا تار ہے جس کی طرف منسوب ہے، اس لئے ان مواقع پر بھی تار کی اطلاع کا اعتبار نہ ہوگا جہاں خبریں معتبر ہیں۔ ہاں! اگر آئندہ قانونی یا عملی طور پر ایسی کوئی صورت پیدا کی جاسکتی ہو تو گنجائش نکل سکتی ہے۔ حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا جو فتویٰ رؤیت ہلال کی تحریری اطلاع کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ:

"اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ درآنجا رؤیت ہلال شدہ، یا بوساطت تار برقی دریافت

[1] فتاوی عالمگیری: ۵/ ۳۰۹

ایں امر شد، تاوقتے کہ شہرت آں نشو داز تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آن نہ باید ساخت۔"[1]

خط، تار اور ٹیلی فون کی خبروں کے سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کا فیصلہ حسب ذیل ہے:

"تار، خط، ٹیلی فون کی خبر معتبر نہیں ہے۔ ہاں اگر خصوصی انتظام کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد تار، ٹیلی فون اور خطوط آئیں اور علماء کہیں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔"

رؤیت ہلال میں جہاز اور خوردبین کا حکم

چاند کے ثبوت کے سلسلہ میں فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مطلع ابر آلود نہ ہو تب تو یقینی "خبر" مطلوب ہے؛ اس لئے ایسی صورت میں تو ہوائی جہاز سے اڑ کر یا دوربین کے ذریعہ رؤیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود معمول کی حالت میں چاند کا نظر نہ آنا چاند کے طلوع ہونے کو مشتبہ کر دیتا ہے، مطلع ابر آلود ہو تو گمان غالب کافی ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہوائی جہاز یا دوربین کے ذریعہ رؤیت معتبر ہونی چاہئے بشرطیکہ ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز اتنی اونچی نہ کی گئی ہو کہ مطلع بدل جائے۔ چنانچہ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی تجویز (۷) اس طرح ہے:

"ہوائی جہاز سے اتنی بلندی پر اڑ کر چاند دیکھنا جس سے مطلع متاثر ہوتا ہو معتبر نہیں ہے اور شریعت نے اس کا مکلّف بھی نہیں کیا ہے، فقہی کتابوں میں جہاں اونچی جگہوں پر چڑھ کر چاند دیکھنے کا تذکرہ ہے۔ اس سے مراد وہ اونچائی ہے جو عموماً شہروں میں ہوا کرتی ہے تاکہ مکانوں اور درختوں کی بلندی افق کو دیکھنے میں حائل نہ ہو خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو۔ لہٰذا ہوائی جہاز سے اس قدر اونچائی پر پہنچ کر اگر چاند دیکھا جائے جس سے مطلع بدل جاتا ہے تو وہ وہاں کی زمین والوں کے لئے معتبر رؤیت قرار نہیں پائے گی۔"

اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ جدید آلات کے ذریعہ رؤیت کی حیثیت محض کشف کی ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز وجود میں نہ ہو اور اس کی وجہ سے خواہ مخواہ نظر آنے لگے، بلکہ وہ ایک موجود شئے کو جسے ہم دوری، غبار یا بصارت و نظر کی کمی کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے، ہمارے لئے قابل دید بنا دیتی ہے۔ اس کی نظیر خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص بلند مقامات سے چاند دیکھے جب کہ نیچے سے چاند نظر نہ

[1] مجموعة الفتاوى: ۱/۲٦٤

آرہا ہو تو اس کی اطلاع قابل اعتبار ہوگی۔[۱]

فلکیاتی تحقیق کی رعایت

اسلام کے اصول سادہ اور فطری ہیں۔ اس نے مختلف عبادتوں اور تہواروں کے اوقات کے لئے ایسی چیزوں کو معیار بنایا ہے، جن کا سمجھنا اور جاننا ہر عام وخواص اور ناخواندہ وتعلیم یافتہ آدمی کے لئے ممکن تھا؛ اسی لئے اس نے قمری مہینوں کے بارے میں تکلفات سے کام لینے کے بجائے چاند دیکھنے یا مہینہ کے تیس دن مکمل کرلینے کو "معیار" قرار دیا ہے؛ اس لئے امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ اور عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلکیاتی علوم اور حساب پر عید ورمضان کا فیصلہ درست نہیں۔ یہ نشاندہی دوسروں کے علاوہ خود اس کے حق میں بھی کوئی دلیل نہیں۔ بعض شوافع مثلاً امام سبکی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ اور متاخرین فقہاء میں قاضی عبدالجبار کے نزدیک ایسے شخص کی پیش گوئی اس کے اور ان لوگوں کے حق میں معتبر ہے جو اس کو صحیح باور کرتے ہوں۔ عام لوگوں کے لئے خود ان کے یہاں بھی یہ حجت نہیں ہے۔[۲]

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو اسلام کا مزاج ہی ان امور میں ایسی تکلف آمیز تحقیقات کا نہیں ہے جن کا ہر عام وخاص آدمی سے تعلق ہو۔ دوسرے اہل فن کی رائیں کبھی ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوتی ہیں اور کبھی غلط بھی ثابت ہوتی ہیں جیسا کہ آئے دن جنتریوں اور تقویموں کے سلسلہ میں مشاہدہ ہے۔ ہاں ہجری سنہ کو رائج کرنے کے لئے ایسے مہینوں میں فنی اندازوں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جس کی کسی خاص تاریخ سے کوئی شرعی عبادت متعلق نہ ہو۔ اس میں قباحت کی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلکیاتی تحقیق سے اس قدر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ جس تاریخ کو طلوع ہلال کا امکان نہ ہو، اس روز رؤیت ہلال کی شہادت کافی تحقیق اور ناقبل تردید تعداد کی گواہی کے بغیر تسلیم نہ کی جائے اور جس دن فنی اعتبار سے طلوع ہلال کا امکان زیادہ ہو، اس دن معمولی خبر پر بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا اس مسئلہ میں اصل ایسی خبر کا پایا جانا ہے، جس سے قاضی کا قلب مطمئن ہو جائے اور اس طرح کی فنی تائید معمولی خبر کے لئے بھی تقویت وتائید کا باعث بن جاتی ہے۔

سلطان کا قائم مقام

رؤیت ہلال کے مسئلہ پر اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس میں بار بار قاضی کا ذکر آیا ہے، اصل یہ ہے کہ اسلام کے اجتماعی نظام میں عبادت میں بھی اجتماعیت، وحدت اور مرکزیت کو باقی رکھنے کی غرض سے اسلامی

---

[۱] ردالمحتار: ۱/۱۲۷ [۲] کتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۱/۵۵۱، ردالمحتار: ۲/۲۶، ۱۲۵ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسالہ تنبیہ الغافل والوسنان میں اس نقطہ نظر پر مفصل رد فرمایا ہے۔

حکومت کا خاص کردار رکھا گیا ہے، امام المسلمین یا اس کے نائب کو امامت کا سب سے زیادہ حق دار قرار دیا گیا، زکوۃ کے لئے اس بات کو ضروری کہا گیا کہ وہ حکومت کے بیت المال میں جمع کی جائے، حج بھی حکومت کے مقررہ امیر الحج کے ساتھ انجام دیا جانا چاہئے۔ خود حضور ﷺ نے ۹ھ میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حج کا امیر مقرر فرمایا، عید اور رمضان المبارک میں چاند کی تحقیق اور اس کا اعلان نیز عیدین کا قیام اور اہتمام بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے اور امیر ہی کی طرف سے ملنے والی ولایت کے تحت ''قاضی'' بھی ان فرائض کو انجام دیتا ہے، امیر ایسا بھی کرسکتا ہے کہ کسی جماعت یا کمیٹی کو کسی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کا مجاز بنادے۔

ہندوستان یا اس جیسے ممالک میں...... جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں...... تین صورتیں ہیں:

❶ اول یہ کہ مسلمان بطور خود کسی امیر کا انتخاب کریں یا باہمی رضامندی سے قاضی مقرر کرلیں اور وہ ان امور کو طے کرے۔ فتح القدیر، بحر، شامی وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔[۱]

❷ ایسا نہ ہوسکے تو اجتماعی طور پر رؤیت ہلال کمیٹی بنائی جائے جس میں علماء فقہ ضرور ہوں اور انہیں کا فیصلہ تسلیم کیا جائے۔

❸ دیہات وغیرہ جہاں ایسی کمیٹیوں کا بھی بنایا جانا ممکن نہ ہو، وہاں موجود علماء خود فیصلہ کریں۔ بقول مولانا عبدالحئ لکھنوی رحمہ اللہ تعالیٰ:

''العالم الثقة فی بلدة لا حا کم فیها قائم مقامه.''[۲]

اختلاف مطالع کی بحث

مطلع کے معنی چاند کے طلوع ہونے کی جگہ کے ہیں۔ اس طرح ''اختلاف مطلع'' کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کے مختلف خطوں میں چاند کے طلوع ہونے اور نظر آنے کی جگہ الگ الگ ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ ایک جگہ چاند نمودار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو۔ ایک جگہ ایک دن چاند نظر آئے اور دوسری جگہ دوسرے دن۔

اب یہاں دو سوالات ہیں ایک یہ کہ ''اختلاف مطلع'' پایا بھی جاتا ہے، یا نہیں؟ دوسرے اگر پایا جاتا ہے تو اس کا اعتبار بھی ہوگا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ اب نظری نہیں رہا بلکہ یہ بات مشاہدہ اور تجربہ کی سطح پر ثابت ہوچکی ہے کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں مطلع کا اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بعض مقامات ایسے ہیں جن کے درمیان

---

[۱] فتح القدیر: ۳٦٥/٦، البحر الرائق: ۲۹۸/٦، رد المحتار: ۴۳/۸ [۲] عمدة الرعایه علی شرح الوقایه: ۳۰۹/۱

بارہ بارہ گھنٹوں کا فرق ہے۔ عین اس وقت جب ایک جگہ دن اپنے شباب پر رہتا ہے تو دوسری جگہ رات اپنا آدھا سفر طے کر چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اس وقت جب ایک مقام پر ظہر کا وقت ہوتا ہے دوسری جگہ مغرب کا وقت ہو چکا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں ان کا مطلع ایک تو ہو ہی نہیں سکتا۔ فرض کیجئے کہ جہاں مغرب کا وقت ہے اگر وہاں چاند نظر آئے تو کیا جہاں ظہر کا وقت ہے وہاں بھی چاند نظر آجائے گا یا اس کو مغرب کا وقت کر لیا جائے گا؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلع کا اختلاف معتبر بھی ہوگا یا نہیں؟ احناف کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اگر مشرق کے کسی خطہ میں چاند نظر آیا تو وہ مغربی خطوں کے باشندوں کے لئے بھی حجت ہوگا اور یہی رؤیت ان کے لئے عیدین ورمضان ثابت کرنے کو کافی ہوگی...... امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ اور کچھ دوسرے فقہاء کے یہاں اس اختلاف مطالع کا اعتبار ہے اور ان کے یہاں ایک مقام کی رؤیت دوسرے مقام کے لئے بھی رؤیت اور چاند دیکھے جانے کی دلیل نہیں ہے۔ وہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن ابن عباس رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا کی جس روایت کو وہ اپنی دلیل بناتے ہیں وہ ان کے نقطہ نظر کے لئے صریح اور واضح نہیں ہے۔ البتہ یہ بات بہت واضح ہے کہ نمازوں کے اوقات میں سبھی اختلاف اوقات کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ایک جگہ ظہر یا عشاء کا وقت ہو چکا ہو اور دوسری جگہ نہ ہوا ہو تو جہاں وقت نہ ہوا ہو وہاں کے لوگ محض اس بناء پر ظہر وعشاء کی نماز ادا نہیں کر سکتے کہ دوسری جگہ ان نمازوں کا وقت ہو چکا ہے یا اگر ایک جگہ مہینہ کا ۲۸ واں ہی دن ہے اور دوسری جگہ ۲۹ واں، جہاں چاند نظر آ گیا تو محض اس بناء پر ۲۸ ویں تاریخ ہی پر مہینہ ختم کر کے اگلے دن رمضان یا عید نہیں کی جائے گی کہ دوسری جگہ چاند نظر آ گیا ہے۔

اس لئے یہ بات انتہائی منطقی ہے کہ مطلع کا اختلاف اور اسی لحاظ سے رمضان وعید کا اختلاف تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ فقہاء متقدمین کے دور میں ایک تو معلوم کائنات کی یہ وسعت دریافت ہی نہ ہوئی تھی اور ممالک ہی نہیں، کئی براعظموں سے دنیا بے خبر اور ناآشنا تھی۔ پھر اس میں بھی مسلمان جزیرۃ العرب اور خلیجی علاقوں میں محدود تھے، اس وقت تک شاید یہ بات ممکن رہی ہو اور ان کے مطلع میں اتنا فرق نہ رہا ہو کہ اس کو الگ الگ سمجھا جائے، اس لئے فقہاء نے ایسا کہا ہو۔ چنانچہ خود فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شرنبلالی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ "مراقی الفلاح" کے مصنف لکھتے ہیں:

"وقيل يختلف ثبوته باختلاف المطالع واختاره صاحب التجريد وغيره كما إذا زالت الشمس عند قوم وغربت عند غيرهم فالظهر على الأولين لا المغرب لعدم إنعقاد السبب في حقهم." [1]

---

[1] مراقي الفلاح: ٤٣٢، ط: بولاق مصر

ترجمہ: ''بعض حضرات کی رائے ہے کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے رؤیت ہلال کے ثبوت میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے۔ تجرید القدوری کے مصنف نے اسی کو ترجیح دیا ہے جیسا کہ جب کچھ لوگوں کے یہاں آفتاب ڈھل جائے اور دوسروں کے یہاں غروب ہو جائے تو پہلے لوگوں پر ظہر ہے نہ کہ مغرب اس لئے کہ ان کے حق میں مغرب کا سبب متحقق نہیں ہوا ہے۔''

نیز اسی کے حاشیہ پر علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

''وهوالأشبه ...... لأن إنفصال الهلال من شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار كما فى دخول الوقت وخروجه وهذا مثبت فى علم الأفلاك والهيأة وأقل ماتختلف فيه المطالع مسيرة شهر كمافى الجواهر''[1]

ترجمہ: ''یہی رائے زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، جیسا کہ اوقات (نماز) کی آمدورفت میں، اور یہ فلکیات اور علم ہیئت کے مطابق ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ نیز کم سے کم جس سے اختلاف مطالع واقع ہوتا ہے، وہ ایک ماہ کی مسافت ہے جیسا کہ جواہر نامی کتاب میں ہے۔''

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

''أهل بلدة إذا رأوا الهلال هل يلزمه ذلك فى حق أهل بلدة أخرى اختلف المشائخ فيه بعضهم قالوا لايلزم..... وفى القدورى، اذا كان بين البلدتين تفاوت لايختلف المطالع لزمه.''[2]

ترجمہ: ''ایک شہر والے جب چاند دیکھ لیں، تو کیا تمام شہر والوں کے حق میں رؤیت لازم ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے لازم نہیں ہوگی...... اور قدوری میں ہے کہ اگر دوشہروں کے درمیان ایسا تفاوت ہو کہ مطلع تبدیل نہ ہوتا ہو تو، اس صورت میں رؤیت لازم ہوگی۔''

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ''مختارات النوازل'' میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

''أهل بلدة صاموا تسعة وعشرين يوما بالرؤية وأهل بلدة أخرى صاموا ثلاثين بالرؤية فعلى الأولين قضاء يوم إذالم يختلف المطالع بينهما وأما إذا اختلف لا يجب القضاء.''

ترجمہ: ''ایک شہر والوں نے رؤیت ہلال کے بعد ۲۹ روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے چاند

---

[1] طحطاوی: ٦/٤، ط: بولاق مصر [2] الفتاوى التاتارخانيه: ٣٥٥/٢

ہی کی بنا پر ۳۰ روزے رکھے تو اگر ان دونوں شہروں میں مطلع کا اختلاف نہ ہو تو ۲۹ روزے رکھنے والوں کو ایک دن کی قضا کرنی ہوگی اور اگر دونوں شہروں کا مطلع جداگانہ ہو تو قضا کی ضرورت نہیں۔"

محدث علامہ زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کنز الدقائق کی شرح "تبیین الحقائق" میں اس پر تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے اختلاف مطالع کی بحث میں فقہاء احناف کا اختلاف نقل کرنے کے بعد خود جو فیصلہ کیا ہے، وہ یہ ہے:

"الأشبه أن يعتبر لأن كل قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف المطالع كمافى دخول وقت الصلوة وخروجه يختلف باختلاف الأقطار."[1]

تَرجَمہ: "زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے؛ اس لئے کہ ہر جماعت اسی کی مخاطب ہوتی ہے جو اس کو درپیش ہو اور چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا مطالع کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمازوں کے اوقات ابتدائی اور انتہائی علاقائی اختلاف کی بناء پر مختلف ہوتے رہتے ہیں۔"

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اس موضوع پر مفصل بحث کرنے کے بعد جو جچا تلا فیصلہ کیا ہے، وہ انہیں کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

"أصح المذاہب عقلاً ونقلاً ہمین است کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتے باشد کہ درآں اختلاف مطالع می شود و تقدیرش مسافت یک ماہ است دریں صورت حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر نخواہد شد و در بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از کم یک ماہ داشتہ باشند حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر لازم خواہد باشد۔"[2]

تَرجَمہ: "عقل ونقل ہر دو لحاظ سے سب سے صحیح مسلک یہی ہے کہ ایسے دو شہر جن میں اتنا فاصلہ ہو کہ ان کے مطلع بدل جائیں جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت سے کیا جاتا ہے۔ اس میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے معتبر نہیں ہونی چاہئے اور قریبی شہروں میں جن کے مابین ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر میں رؤیت دوسرے شہر کے لئے لازمی اور ضروری ہوگی۔"

راقم الحروف کے خیال میں یہ رائے بہت معتدل، متوازن اور قرین عقل ہے، البتہ اختلاف مطالع کی حد یں متعین کرنے میں "ایک ماہ کی مسافت" کی قید کی بجائے جدید ماہرین فلکیات کے حساب اور ان کی رائے پر اعتماد کیا جانا زیادہ مناسب ہوگا۔

[1] تبيين الحقائق: ۳۲۱/۱ [2] مجموعة الفتاوىٰ على هامش خلاصة الفتاوىٰ: ۲۵۶/۱-۲۵۵

مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۳،۴ رمئی ۱۹۶۷ء میں مختلف مکاتب فکر کے علماء اور نمائندہ شخصیتوں نے مل کر اس مسئلہ کی بابت جو فیصلہ کیا تھا، وہ حسب ذیل ہے:

❶ نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلاف مطالع مسلّم ہے۔ یہ ایک واقعاتی چیز ہے اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

❷ البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم اور افطار صوم کے باب میں یہ اختلاف مطلع معتبر ہے یا نہیں؟ ...... محققین احناف اور علماء امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطلع معتبر ہے۔

❸ بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادتاً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے۔ ایک شہر میں ایک دن پہلے چاند نظر آتا ہے اور دوسرے میں ایک دن کے بعد۔ ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کردی جائے تو مہینہ کسی جگہ ۲۸ دن کا رہ جائے گا اور کسی جگہ ۳۰ دن کا قرار پائے گا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا کی روایت سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

❹ بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادۃً ایک دن کا فرق نہیں پڑتا۔ فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو جو تقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے، بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں اور اس سے کم کو بلاد قریبہ، مجلس اس سلسلہ میں ایک ایسے چارٹ کی ضرورت سمجھتی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ مطلع کتنی مسافت پر بدلتا ہے اور کن کن ملکوں کا مطلع ایک ہے؟

❺ ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے۔ علماء ہند و پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے اور غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو۔ اس بنیاد پر ان دونوں ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے، شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دونوں ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہوگا۔

❻ مصر اور حجاز جیسے دور دراز ملکوں کا مطلع ہند و پاک کے مطلع سے علیحدہ ہے۔ یہاں کی رؤیت ان ملکوں کے لئے اور ان ملکوں کی رؤیت یہاں کے لئے ہر حالت میں لازم اور قابل قبول نہیں ہے؛ اس لئے کہ ان میں اور ہند و پاک میں اتنی دوری ہے کہ عموماً ایک دن کا فرق ان میں واقع ہو جاتا ہے اور بعض اوقات اس سے بھی زیادہ۔

نقار خانۂ علم میں ایک طوطی کی آواز

رؤیت ہلال کے مسئلہ میں آئے دن دین اور علماء دین کی جو بے آبروئی ہوتی ہے اور پورے ملک میں

مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف وانتشار رونما ہوتا ہے، واقعہ ہے کہ وہ حساس اور دردمند لوگوں کے لئے نہایت تکلیف دہ ہے، معلوم نہیں کتنی کانفرنسیں اور نشستیں اور کتنے جلسے اور سمینار ہیں کہ اس موضوع پر ہو چکے ہیں، مگر عملاً ہنوز روز اول ہے!

حقیقت یہ ہے کہ اس کا حل سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کی تمام جماعتیں، مکاتب فکر ادارے اور مسلمانوں میں بااثر شخصیتیں فروعی اختلافات سے پرے اٹھ کر جمع ہوں اور مرکزی سطح پر ایک رؤیت ہلال کمیٹی کی تشکیل دیں اور ہر ریاست میں اس کی شاخیں مقرر کریں، پھر یہی کمیٹی رؤیت ہلال کا فیصلہ کرے اور ریڈیو سے اس کا اعلان ہو جائے، اس طرح امت ایک بڑے اختلاف سے بچ سکے گی، اور خدا کی شریعت علماء کے باہمی تنافس سے ہونے والی بے آبروئی اور اس کی بناء پر خدا بیزار اور دین بیگانوں کے طعنہ و تشنیع سے محفوظ رہ سکے گی۔

مسلمانوں کی وحدت، انتشار سے حفاظت، دین و شریعت کی حرمت اور ہر طبقہ کے علماء اور ارباب حل وعقد کے وقار واعتبار کی برقراری کے لئے کیا علماء دین اور خادمین شریعت اتنی سی فراخ چشمی اور کشادہ قلبی کے لئے بھی تیار نہیں ہیں؟؟؟

زکوٰۃ...... کچھ نئے مسائل

سوالنامہ

زکوٰۃ کس قسم کے اموال میں واجب ہے؟
وجوب زکوٰۃ کی وہ شرطیں جن کا تعلق محل زکوٰۃ یعنی اموال سے ہے۔

پہلی شرط ملک تام

ملک تام سے کیا مراد ہے؟ اس ذیل میں چند سوالات:

❶ مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو، لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہوسکی ہے، وہ قیمت جو ادا کی جا چکی اور وہ مال جو خریدار کے ملک میں آچکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❷ کرائے کے سلسلہ میں دی گئی پیشگی رقم یا ڈپوزٹ جو عقد اجارہ کے فسخ ہوجانے یا مدت پوری ہوجانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس نقد کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، کرایہ دار پر یا مالک مکان پر؟

❸ جس مال کا کوئی مالک معین نہ ہو جیسے مدارس اور اداروں میں جمع ہونے والی رقم، ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

❹ وہ مال جو کسی شخص کے قبضہ میں بطور حرام آتا ہے مثلاً رشوت کا مال، بینک کا سود وغیرہ، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

اگر یہ اموال حرام حلال مال میں اس طرح مخلوط ہوگئے ہوں کہ ان میں باہم تمیز مشکل ہو، تو اس صورت میں ان مخلوط اموال میں وجوب زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

❺ دین کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، دائن پر جس کی ملک ہے لیکن قبضہ نہیں یا مدیون پر جس کے قبضہ وتصرف میں ہے لیکن اس کے ملک میں نہیں یا دین کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی، کیا اگر مدیون باوجود قدرت کے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہو اور اس مال کو تجارت میں لگا کر استفادہ کر رہا ہو، ایسی صورت میں اس مدیون پر زکوٰۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

وصولیابی کی امید اور ناامیدی کے اعتبار سے دین کی قسمیں اور وجوب زکوٰۃ کا حکم اور اگر زکوٰۃ واجب ہوگی تو کب اور وصولیابی کے بعد سابق کی زکوٰۃ بھی دینی ہوگی یا وصول ہونے کے بعد مستقبل کی زکوٰۃ واجب ہوگی؟

❻ سرکاری محکموں اور مختلف پرائیویٹ کمپنیز میں جو لوگ ملازم ہیں ان کی ماہانہ یافت میں سے ایک حصہ کرکے ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فی صد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی طرف اسے اس میں اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ پوری رقم ملازم کو دے دی جاتی ہے، دوران ملازمت بھی بعض خاص قواعد کی پابندی کرتے ہوئے ملازم کو اپنے اس محفوظ فنڈ سے کچھ حصہ نکالنے کا اختیار ہوتا ہے، بعض اوقات ہر دو قسم کی مذکورہ رقوم پر سرکار یا کمپنی انٹرسٹ کے نام سے بھی کچھ اضافہ جوڑ کر آخر میں وہ مجموعی رقم ملازمین کو ادا کرتی ہے، یہ رقم عام اصطلاح میں پراویڈنٹ فنڈ کہلاتی ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا رقوم پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اگر ہوگی تو کب؟ اور اگر زکوٰۃ وصولیابی کے وقت واجب ہوگی تو سابق کی بھی واجب ہوگی یا آئندہ سال گذرنے پر؟

دوسری شرط نما.............. نما کی حقیقت اور اس کی صورتیں

تیسری شرط.............. حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ

❶ کیا حاجت اصلیہ کا تعین ہر دور اور ماحول میں اس کے اعتبار سے کیا جائے گا؟

چوتھی شرط.............. دین سے محفوظ ہونا

کون سا دین مانع زکوٰۃ ہے؟ دین کی قسمیں اور ان کے احکام

❶ دین طویل الاجل، آج کے دور میں زراعتی قرض Agricultural loan مکان کے لئے Building Construction loan اور اس طرح کے مختلف قرض سرکار اپنے شہریوں کو دیتی ہے، جن کے لئے ۵ سال سے لے کر ۳۰، ۴۰ سال کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، اس مدت کے دوران قسط وار قرض کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اس قرض کی مقدار بھی عموماً بہت بڑی ہوتی ہے مثلاً زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لئے پانچ کروڑ روپئے قرض لئے جسے پچاس قسطوں میں ادا کرنا ہے یعنی سالانہ دس لاکھ روپئے ادا کرنا یا کسی شخص نے ٹریکٹر کی خریداری کے لئے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا ہے جسے دس سال میں دس دس ہزار سالانہ کے لحاظ سے ادا کرنا ہے، ان صورتوں میں وجوب زکوٰۃ کے لئے اموال زکوٰۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط

وضع کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟

اسلام میں کن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے؟ چند اور سوالات:

کمپنیز پر زکوٰۃ

کسی بھی کمپنی میں متعدد شرکاء ہوتے ہیں، اور اپنے اپنے حصہ کے مطابق اثاثے اور آمدنی کے مالک ہوتے ہیں، بعض ایسی صورتیں ہوسکتی ہیں جس میں کمپنی کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپے کو پہنچتا ہو جس میں نصاب وجوب زکوٰۃ موجود ہے، لیکن اس کے شرکاء اور حصہ داروں کی تعداد اتنی بڑی ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت کی تقسیم حصہ داروں پر کی جائے تو ان میں سے کوئی بھی صاحب نصاب نہیں ہوتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا یا ہر فرد کے انفرادی حصہ کا؟

ہیرے اور جواہرات

❶ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کی جاتی ہے، جو لوگ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کرتے ہیں بہ ظاہر مال تجارت ہونے کی وجہ سے ان پر تو زکوٰۃ واجب ہوگی ہی، لیکن دوسرا سوال یہ ابھرتا ہے کہ جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنے سرمائے کو محفوظ کرنے کے بجائے ہیرے، جواہرات لاکھوں روپے کے خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہیرے جواہرات حوائج اصلیہ میں نہیں ہیں اور بڑی مالیت رکھتے ہیں، شرعاً ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ بعض اوقات خواتین محض تزئین و آرائش کے لئے ہیرے جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا مقصد تمول نہیں ہوتا ہے، وجوب زکوٰۃ کے بارے میں ان کا کیا حکم ہوگا؟

اموال تجارت پر زکوٰۃ

سامان تجارت جو تاجر کے قبضہ میں ہے ادائیگی زکوٰۃ کے دن ان کی مالیت کا تعین کس نرخ سے کیا جائے، اپنی لاگت کے حساب سے کریں یا اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے، پھر یہ کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا یا پھٹکر فروختگی کا اعتبار ہوگا؟

جو لوگ اراضی کی خرید و فروخت کو ایک تجارتی کاروبار کے طور پر کرتے ہیں سال پورا ہونے پر نقد رقم کے علاوہ جو اراضی ان کی ملکیت میں ہیں وہ اراضی بھی اموال زکوٰۃ میں شمار ہوں گی؟ اور ان پر زکوٰۃ کا وجوب قوت خرید کے اعتبار سے ہوگا یا متوقع قیمت فروخت کا اعتبار ہوگا؟

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

مختلف تجارتی کمپنیاں اپنے شیئرز فروخت کرتی ہیں یہ شرکت کی ایک صورت ہے، کمپنی قائم کرتے وقت کچھ اکائیاں طے کرلی جاتی ہیں، ہر یونٹ (اکائی) ایک شیئر ہوتا ہے اور اس کی ایک خاص قیمت ہوتی ہے، کمپنی جو کچھ منافع کمائے گی شیئرز ہولڈرز اس میں اپنے حصے کے تناسب سے نفع کے حقدار ہوں گے، شیئرز دراصل کسی، تجارتی کمپنی کے ایک خاص حصہ کی ملکیت ہے، واضح رہے کہ بعد کو ان شیئرز کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور کمپنی کے نفع ونقصان اور اس کی ساکھ کے پیش نظر ان شیئرز کی قیمت گھٹتی اور بڑھتی ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ ان شیئرز پر ایک تجارتی سرمایہ ہونے کی حیثیت سے زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت ان شیئرز کی مالیت کا تعین ان کی بنیادی قیمت کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا یا بہ وقت ادائے زکوٰۃ مارکیٹ میں اس کا جو نرخ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

بونڈز سے مراد یہ ہے کہ اکثر حکومتیں یا مختلف کمپنیز لوگوں سے قرضے مانگتی ہیں اور ان قرضوں کی واپسی کے لئے کچھ مدت (۵ سال، ۱۰ سال وغیرہ) مقرر کرتی ہیں اور کچھ شرح فی صد سود کا بھی اعلان کرتی ہیں اور بہ طور ثبوت قرض دہندہ کو سرٹیفکٹ ایشو کرتی ہیں وہی بونڈ ہے، سوال یہاں پر صرف اتنا ہے کہ جو کچھ سود کے نام پر دیا جاتا ہے اس کی حرمت میں تو کوئی شبہ نہیں قرض دہندہ نے جو سرمایہ بونڈز پر لگایا ہے اس کی زکوٰۃ اسے ادا کرنی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ادا کرنی ہوگی تو سال بہ سال یا بونڈ کے کیش کرانے کے وقت، سبھی گذرے ہوئے برسوں کی یا صرف آئندہ کی؟

سامان تجارت پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ؟

❶ ایسا سامان جو خرید کیا جا چکا ہو لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہو، بعض فقہاء کے نزدیک اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اکثر مشائخ عراق نے اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

"أماالمشترى قبل القبض فقد قال عامة مشائخ العراق إنه لايكون نصابا قبل القبض عندهم جميعا قال غيرهم من المشائخ هو على الخلاف الذى ذكر نا فى الثمن قال بعضهم هو نصاب قبل القبض بلا خلاف."[1]

ترجمہ: "خرید کی ہوئی شئ جس پر ابھی قبضہ نہیں کیا ہو، تو اکثر مشائخ عراق نے نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے ان حضرات کے نزدیک نصاب نہیں ہوگا، دوسرے مشائخ کہتے ہیں کہ اس میں بھی

[1] تاتارخانیہ: ۳۰۳۲

وہی اختلاف ہے جو ثمن کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مبیع قبضہ سے پہلے بھی بالاتفاق نصاب ہے۔''

علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ تجارت کے لئے خرید کردہ سامان پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ نہیں۔

''ولا فیما إشتراہ تجارۃ قبل قبضہ.''[1]

اس لئے اس حقیر کی رائے ہے کہ ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ خریدار پر واجب نہیں کہ خریدے ہوئے، مال پر گو اس کی ملکیت قائم ہے، لیکن قبضہ ثابت نہیں، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملک مطلق شرط ہے اور ملک مطلق کے لئے ملک رقبہ (اصلی شی کا مالک ہونا) اور قبضہ دونوں ضروری ہے:

''ومنھا الملک المطلق وھو ان یکون ملکاً لہ رقبۃً ویدًاوھذا قول اصحا بنا الثلا ثۃ''[2]

البتہ فقہاء شوافع کے نزدیک چوں کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے قبضہ ضروری نہیں[3] اس لئے اس صورت میں ان کے یہاں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ

❷ کرایہ کے مد میں جو رقم پیشگی طور پر ادا کی جائے، ظاہر ہے کہ وہ ''اجرت معجلہ'' ہے اور اس پر مالک مکان کی ملکیت قائم ہوگئی، اس لئے اس کی زکوٰۃ مالک مکان کو ادا کرنی چاہئے۔ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

''وأما زکوٰۃ الأجرۃ المعجّلۃ عن سنین فی الإجارۃ الطویلۃ التی یفعلھا بعض الناس عقوداً ویشترطون الخیار ثلاثۃ أیام فی رأس کل شھر فتجب علی الآ جر لانہ ملکھا بالقبض.''[4]

تَرْجَمَہ: ''طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط لیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کر کے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔''

امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

---

[1] در مختار علی ھامش الرد: ۷/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹/۲ [3] حوالہ سابق [4] فتح القدیر: ۱۲۱/۲

"و إن كان معه أجرة دار لم يستوف المستا جر منفعتها و حال عليها الحول و جبت فيها الزكوٰة لأنه يملكها ملكاً تاماً." [1]

ترجمہ: "اگر آجر کے پاس کرایۂ مکان ہو اور کرایہ دار نے ابھی مکان سے فائدہ نہ اٹھایا ہو، اس کرایہ پر سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ آجر کو اس پر، ملکیت تامہ حاصل ہے۔"

لیکن جو مسئلہ لائق بحث وفکر ہے وہ یہ ہے کہ جو رقم مالک کے پاس بطور ضمانت اور ڈپازٹ کے رکھی جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟ بعض فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال مرہون پر قیاس کرتے ہوئے اس کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہ ہو کہ مالک مکان کی اس پر ملکیت نہیں ہے اور کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے:

"ولا فی مرهون ای لا علی المرتهن لعدم ملك رقبته ولا علی الراهن لعدم الید." [2]

ترجمہ: "مال مرہون میں زکوٰۃ واجب نہیں، نہ مرتہن پر کہ وہ اس کا مالک نہیں، نہ راہن پر کہ اس کو قبضہ حاصل نہیں۔"

بیع بالوفاء میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے یہ ہے کہ خریدار پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ قیمت مکان کے عنوان سے جو رقم اس نے بائع کو سپرد کی ہے وہ اصل میں قرض ہے اور مکان کی حیثیت مبیع کی نہیں، بلکہ مال مرہون کی ہے:

"وینبغی لزومها علی المشتری فقط علی القول الذی علیه العمل الآن من ان بیع الوفاء منزل منزلة الرهن." [3]

لیکن اسی بیع وفاء کے مسئلہ میں اکثر مشائخ کی رائے ہے کہ زکوٰۃ بائع کے ذمہ ہوگی نہ کہ خریدار کے۔[4] جب بیع وفاء میں بائع کو مالک شمار کیا گیا ہے تو زیر بحث مسئلہ میں بھی مالک مکان کو اس رقم کا مالک سمجھا جانا چاہئے اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔

راقم سطور کے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رقم کو مال مرہون قرار دینا تو مشکل ہی ہے، اس لئے کہ مال مرہون امانات کے قبیل سے ہے اور امانات میں تصرف جائز نہیں اور اس پیشگی رقم میں مالکان تصرف کرتے ہیں لہٰذا اس کی حیثیت "طویل الاجل دین" کی ہے، دین کے بارے میں گو فقہاء نے زکوٰۃ

[1] شرح مهذب: ۲۳/۲ [2] ردالمحتار: ۱۸/۳ [3] ردالمحتار: ۱۷۷/۳ [4] حوالہ سابق

کے ذیل میں لکھا ہے کہ وہ مدیون کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، لیکن یہ رائے محض حکماً ہے، حقیقتاً تو دین مدیون کی ملکیت میں آجاتا ہے، گویا مالک مکان اس ڈپازٹ کی رقم کا مالک ہوگیا، اب مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ یہ دین اتنی مقدار مال میں زکوٰۃ کے لئے مانع ہوگا یا نہیں؟ تو راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسے دین مہر کو فقہاء نے موجودہ عرف کی بنا پر وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں مانا ہے، اسی طرح اس دین کو بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں ہونا چاہئے اور دوسرے مال کے ساتھ مل کر اس پر زکوٰۃ واجب قرار دی جانی چاہئے، البتہ جس سال وہ اس رقم کو واپس کرے گا، اس سال اس کے مال میں سے اتنی مقدار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی .... زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کا عمومی مزاج بھی اسی کے حق میں ہے، صورت حال یہ ہے کہ مالک مکان اس مال میں نفع خیز تصرف کرتا ہے اور اپنی معاشی حیثیت میں اضافہ کرتا جاتا ہے اور اول تو اس رقم کی واپسی کے مواقع کم پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواقع پیدا ہوئے تو مالک مکان کے لئے یہ بھی آسان ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے کرایہ دار سے اس سے زیادہ ڈپازٹ کی رقم حاصل کر کے پہلے کرایہ دار کا قرض ادا کردے۔ ان حالات میں اس طرح کے مسائل میں محض فقہی جزئیات پر قناعت کر کے کوئی رائے قائم کرنا غالباً صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ان مسائل میں شریعت کے اصول وقواعد اور اس کے مجموعی مزاج و مذاق کو پیش نظر رکھا جائے، شریعت میں اموال زکوٰۃ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اصل معیار یہ ہے کہ وہ مال نامی ہے یا نہیں؟ مال نامی سے مراد ایسا مال ہے جس میں افزائش ونمو کی جاسکے، غیر مقبوض مال پر اسی لئے زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی جاتی کہ مالک اس سے یہ نفع اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے۔

اب غور کیا جائے کہ صورت زیر بحث میں کرایہ دار عملاً اس سے یہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جب کہ مالک مکان افزائش معاش میں اس سے پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے اور اکثر اوقات اسی مقصد سے ڈپازٹ کی رقم حاصل کرتا ہے۔

ان حالات میں غرباء کو ان کے حق سے محروم رکھنا اور اس رقم سے ہر طرح کا معاشی فائدہ اٹھانے کے باوجود اس کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دینا شریعت کی رحمت عامہ اور اس کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔

مدارس اور اداروں کی املاک کا حکم

۳ جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، بلکہ مدارس اور ادارے اس کے مالک ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، ملک العلماء کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"ولاتجب الزكوٰة فى سوائم الوقف والخيل المسبلة لعدم الملك و هذالأن

فی الزکوٰۃ تملیکاً والتملیک فی غیر الملک لا یتصور."[1]

تَرجَمۂ: "وقف کے مویشی اور وقف فی سبیل اللہ کے گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں، کیوں کہ زکوٰۃ میں مالک بنایا جاتا ہے اور جس چیز کا خود ہی مالک نہ ہو، اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔"

مال حرام پر زکوٰۃ کا حکم

❹ مال حرام کے سلسلہ میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر اصحاب مال تک رسائی ممکن ہو تو ان کو واپس کر دیا جائے، یہ ممکن نہ ہو تو کل کا کل فقراء پر خرچ کر دیا جائے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کی جائے کہ آپ ﷺ نے مال حرام کو صدقہ کا محل قرار نہیں دیا ہے۔ لا صدقة فی غلول[2] مال حرام کو صدقہ نہ کیا ہو، لیکن وہ اس کی حلال کمائی سے ممتاز و متشخص ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ زکوٰۃ تو اس مال میں ہے جس کا وہ مالک ہو اور یہ شخص اس کا مالک ہی نہیں، لیکن اگر یہ حرام مال حلال کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو گیا کہ حساب و کتاب محفوظ نہیں رہا، حتیٰ کہ تمیز ممکن باقی نہیں رہی تو یہ گویا اس مال کا "استہلاک" ہے، استہلاک کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ اس مال کا ضامن قرار پاتا ہے، اس لئے اس مال پر اب اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب وہ اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہے اب اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

"لوخلط السلطان المال المغصوب بماله ملكه فتجب الزكوٰة فيه ويورث عنه لأنّ الخلط استهلاك إذا لم يمكن تمييز عندأبى حنيفة."[3]

"لأن خلط دراهمه دراهم غيره عنده استهلاك إما علىٰ قولهما فلا ضمان فلا يثبت الملك."[4]

تَرجَمۂ: "اگر سلطان نے مال مغصوب کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور وراثت جاری ہوگی کیوں کہ اس طرح مخلوط کر دینا کہ تمیز باقی نہ رہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس مال کو ہلاک کر دینا ہے۔"

تَرجَمۂ: "کیوں کہ اپنے دراہم کو دوسرے دراہم کے ساتھ مخلوط کر دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک استہلاک ہے، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول پر چوں کہ وہ ضامن نہیں ہوتا اس لئے ملکیت بھی

[1] بدائع الصنائع: ۹/۲ [2] ترمذی [3] در مختار علی الرد: ۲۱۷/۳ [4] حوالہ سابق

ثابت نہیں ہوتی۔"

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ہی نے قہستانی کے حوالہ سے لکھا ہے:

"ولا زكوٰة فى المغصوب و المملوك شراء فاسدا و المغصوب مالم يخلطه بغيره لعدم الملك."[1]

تَرْجَمَہ: "مال مغصوب میں اور ایسے مال میں کہ بیع فاسد کے ذریعہ اس کا مالک ہوا ہو، زکوٰۃ واجب نہیں مال مغصوب سے مراد وہ مال ہے جس کو دوسرے مال کے ساتھ مخلوط نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس کی ملکیت ہی میں نہیں ہے۔"

پس رشوت و بینک انٹرسٹ کا اگر حساب محفوظ نہ ہو اور تمیز دشوار ہو جائے تو اب اس کو شامل کر کے پورے مال کے مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

دیون کی زکوٰۃ

حنفیہ کے یہاں جن دیون کے وصول ہونے کی توقع ہو، ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک صورت ایسے دین کی ہے جو کسی مال کے عوض میں واجب نہیں ہوتا، جیسے مہر وغیرہ، دین کی یہ صورت اس وقت زیر بحث نہیں ہے، مالی عوض کے طور پر واجب ہونے والے دیون کی دو قسمیں ہیں، ایک سامان تجارت کی قیمت اور اسی حکم میں قرض بھی ہے، اس کو "دین قوی" کہتے ہیں۔ اس مال کی زکوٰۃ دائن یعنی جس کا دین واجب ہے، اس پر واجب ہوتی ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ مال پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی اور گزرے ہوئے دنوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔

"أما القوى فهو الذى وجب بدلاً عن مال التجارة كثمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة أوغلة مال التجارة ولا خلاف فى وجوب الزكوٰة فيه."[2]

تَرْجَمَہ: "دین قوی وہ ہے جو مال تجارت کے بدلے واجب ہو، جیسے سامان تجارت، پارچہ جات، غلام یا مال تجارت کی کمائی، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے سامان تجارت کے ساتھ "بدل قرض" کا بھی صراحتاً ذکر کیا ہے۔[3] اصل میں سامان تجارت کا دین اس سامان کے بدل کا درجہ رکھتا ہے، اس طرح دین تجارت گویا سامان تجارت ہے اور سامان تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے، اس لئے زکوٰۃ واجب قرار دی جاتی ہے۔

[1] ردالمحتار: ۱۷۵/۳ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲، المبسوط: ۱۹۵/۲، ردالمحتار: ۲۳۸/۳ [3] فتح القدير: ۱۲۳/۲

دوسری صورت ان دیون کی ہے جو مال ہی کے عوض میں ہو، لیکن سامان تجارت کی قیمت یا قرض نہ ہو، جیسے استعمالی کپڑے، رہائشی مکان وغیرہ کی قیمت، یہ دین فقہاء کے یہاں "دین وسط" سے موسوم ہے۔ دائن کو گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہے لیکن دین پر قبضہ کے بعد اس میں اور دین قوی کے حکم میں مفتی بہ قول کے مطابق امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے ہاں صرف اس قدر فرق کیا گیا ہے کہ دین قوی میں نصاب کے خمس (۱/۵) حصہ پر قبضہ ہوجائے تب ہی زکوٰۃ ادا کردینی ہے اور دین وسط میں ایک پورے نصاب کے مقدار رقم حاصل ہوجائے تو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ صاحبین رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ کے یہاں جوں جوں رقم ملتی جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے، مقدار کی قید نہیں[1] البتہ کاسانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے بقول امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ دین وسط میں بھی گزشتہ دنوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[2] تاہم اکثر کتب میں امام صاحب کی وہی رائے نقل کی گئی ہے، جو پہلے مذکور ہوئی، ظاہر ہے کہ صاحبین رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ کی رائے میں احتیاط بھی ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے سہولت بھی۔

اس طرح دین کی ان ہر دو صورتوں میں "دائن" یعنی صاحب دین ہی پر زکوٰۃ عائد کی گئی ہے۔

یہ صورتیں ان دیون کی ہیں جن کے وصول ہونے کی امید تھی، جن دیون کی وصولی متوقع نہ ہو، اگر اتفاق سے وصول ہوجائیں تو ان کے گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بقول صاحب ہدایہ حضرت علی رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ نے فرمایا ہے کہ "مال ضمار" میں زکوٰۃ نہیں ہے۔[3] ابن ہمام رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ سے بھی ایسے اموال پر زکوٰۃ واجب نہ ہونا نقل کیا ہے جن کی وصولی کی امید اٹھ چکی ہو۔[4]

ضمار کی مختلف صورتوں کے ذیل میں فقہاء نے دین قابل وصول اور ناقابلِ وصول کی صورتیں بھی واضح کی ہیں، چنانچہ ایسا مقروض جو قرض ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کو قرض کا اقرار بھی ہو، اس کے ذمہ واجب الاداء دین کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ اگر وہ تنگ دست ہو اور فی الحال اس سے قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، پھر بھی قول مشہور کے مطابق اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ لیکن حسن بن زیاد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی رائے ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ دائن اس مال سے نفع نہیں اٹھا پا رہا ہے۔

"لیس نصاباً لا نه لاينتفع به"[5]

نیز اگر مقروض ایسا دیوالیہ ہے کہ عدالت نے اس کو مفلس قرار دے دیا ہے تو ایسی صورت میں بھی امام محمد

---

[1] ملاحظہ ہوں سابقہ حوالہ جات [2] بدائع: ۹۰/۲ [3] هداية مع الفتح: ۱۲۲/۲، نصب الاية: ۳۳٤/

[4] فتح القدير: ۲۳/۲ - ۱۲۲ [5] فتح القدير: ۱۲۳/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس دین پر دائن کو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں چوں کہ کسی شخص سے دیوالیہ و مفلس ہونے کی وجہ سے تصرف کے اختیارات سلب نہیں کئے جاسکتے، اس لئے دین پر بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔[1] ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کہ اسلامی عدالت کا نظام مفقود ہے اور ہے تو اس کا دائرۂ اثر محدود ہے، کسی شخص کے عملاً دیوالیہ ہوجانے پر ہی اس کے مفلس قرار پانے کی بنیاد ہے، گو فقہاء کے یہاں یہ صراحت موجود ہے کہ عدالت سے اس کا فیصلہ نہ ہو تو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[2] مگر ظاہر ہے کہ یہ بات دارالاسلام کے حالات کو سامنے رکھ کر کہی گئی ہے۔

غور کیا جائے تو ان صورتوں میں امام محمد اور حسن بن زیاد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے شریعت کے مجموعی مزاج سے قریب ہیں، اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ مال نامی اور افزائش پذیر ہو، اور دیون چوں کہ مدیون کے پاس رہنے کی وجہ سے دائن کے حق میں منجمد اور غیر نامی ہیں اس لئے قیاس تو یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہ ہو، چنانچہ مال ضمار کو اسی وجہ سے ہمارے یہاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

جیسا کہ علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"لأن المال إذالم يكن مقدور الإنتفاع به في حق المالك لايكون المالك به غنياً."[3]

تَرْجَمَہ: "اس لئے کہ مال جب مالک کے حق میں ممکن الانتفاع نہ رہا ہو تو اس کی وجہ سے مالک غنی نہیں ہوسکتا۔"

البتہ فقراء کے حقوق اور نفع کی رعایت کرتے ہوئے اسے حکماً "نامی" تسلیم کیا گیا ہے، تب بھی ان مذکورہ صورتوں میں کہ دین کی وصولی کا امکان تجربہ ہے کہ کم ہوتا ہے، دائن کے حق میں اس مال کو غیر نامی قرار دیا جانا چاہئے۔

اسی طرح مدیون دین سے انکاری ہو، لیکن دائن کے پاس ثبوت فراہم ہو، ایسی صورت میں بھی قول مشہور یہی ہے کہ دائن پر اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔[4] لیکن عدالت کی پیروی میں جو سر گرانی ہے، غالباً فقہاء متاخرین کو اس کا تجربہ ہوا ہوگا، چنانچہ انہوں نے اس صورت میں بھی دائن کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیوں کہ گواہوں کو شہادت کے لئے تیار کرنا، پھر قاضی سے انصاف کی توقع مشکل ہے اور عدالت میں حاضری کی رسوائی ان سب سے سوا ہے۔[5]

اگر مدیون انکاری ہو اور ثبوت فراہم نہ ہو، تو اب حنفیہ متفق ہیں کہ اس دین پر زکوٰۃ نہیں، آئندہ اگر خلاف

---

[1] هداية مع الفتح: ۱٦۸/۲ [2] بدائع الصنائع: ۸۹/۲ كتاب الزكوٰة [3] حوالۂ سابق
[4] هدايه مع الفتح: ۱٦۷/۲ [5] ملاحظہ ہو عنايه على هامش الفتح، و فتح القدير: ۱۲٤/۲

توقع دین وصول بھی ہوجائے تو اس پر زکوٰۃ نہیں[1] بہر حال حاصل یہ ہے کہ وہ دین جو ضمار کے درجہ میں ہو، اس پر زکوٰۃ نہیں اور ضمار کی حقیقت کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں یوں ہے:

"المال الذی لاینتفع به مع قیام الملك."[2]

تَرْجَمَہ: "وہ مال جس پر ملکیت قائم رہنے کے باوجود اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔"

ایسا شخص جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو، فقہاء حنفیہ کی متداول تحریروں میں غالباً صراحۃً اس کا ذکر نہیں، فقہاء شوافع نے ایسے دین کو غصب کردہ مال کے حکم میں رکھا ہے، امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول قدیم کے مطابق ان کی زکوٰۃ دائن پر واجب نہیں، قول جدید کے مطابق واجب ہے۔ علامہ نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"إن تعذر استيفاء ه لإعسار من عليه أوجحوده ولابينة أو مطله أوغيبته فهو كالمغصوب وفی وجوب الزکوٰۃ فيه طرق..... والصحيح وجوبها."[3]

تَرْجَمَہ: "اگر دین کی وصولی مدیون کی تنگ دستی یا اس کے انکار اور گواہوں کی عدم فراہمی یا ٹال مٹول یا مدیون کی عدم موجودگی کی وجہ سے دشوار ہوجائے تو وہ مال مغصوب کے حکم میں ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں...... صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہوگی۔"

دراصل فقہاء شوافع کے ہاں عمومی طور پر دیون میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانا گیا ہے۔ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ہدایہ کے حسب روایت مال ضمار میں بھی ان کے ہاں زکوٰۃ واجب ہے، حنفیہ کا عمومی نقطۂ نظر ان اموال کے متعلق جو مالک کے لئے ناقابل انتفاع ہو، یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر نصاب زکوٰۃ پر سال گزرنے تک بھی وصول نہ ہو پائے اور اس کی وجہ باوجود مطالبہ و تقاضا کے محض مدیون کی پہلو تہی ہو، تو دائن پر اس سال اس مال کی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے ایک جزئیہ سے بھی روشنی پڑتی ہے:

"رجل له مال علی وال من الولاة وهو يقربه الاانه لايعطيه ولايعتدی عليه؟ قال يطلبه بباب الخليفة فاذا طلب ولم يصل اليه فی سنة فلا زکوٰۃ عليه."[4]

تَرْجَمَہ: "ایک شخص کا والیان حکومت میں سے کسی پر دین ہو، اس کو دین کا اقرار بھی ہو لیکن دین ادا نہ کرتا ہو، نہ تعدی کرتا ہو، فقہاء کہتے ہیں کہ بارگاہ خلیفہ میں اس سے مطالبہ کرے اگر اب بھی دین وصول نہ ہو تو جس سال دین وصول نہ ہو پائے اس سال کی زکوٰۃ اس شخص پر واجب نہ ہوگی۔"

[1] بدائع الصنائع: ۸۹/۲ [2] بدائع: ۸۸/۲ [3] شرح مهذب: ۲۱/۶ [4] تاتارخانیه ۳۰۰

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اس پر جو زائد رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ ① دین قوی ② دین وسط اور ③ دین ضعیف۔[1] تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے:

"أما الأجرة ففی ظاهر الرواية عن أبی حنيفة رحمه اللّٰه تعالٰی هو نصاب قبل القبض لكن لا يلزمه الأداء مالم تقبض منه مائتی دراهم."[2]

تَرجَمَہ: "امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔"

تاہم دین قوی واوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے "غلام" ہی کی اجرت مراد ہے، اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنفیہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے، اس طرح آزاد کی اجرت دین ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، "ید" وقبضہ حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے حضرت تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے دو متعارض فتاویٰ میں بھی ان کے حسب ایماء مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[3]

حاجت اصلیہ

حاجت اصلیہ کا تعلق دراصل انسان کی شخصی ضروریات سے ہے، ان شخصی ضروریات میں زمانہ ومقام اور

[1] مبسوط: ۱۹۶/۲ [2] تاتارخانیہ: ۳۰۲/۲، ۳۰۳ [3] امداد الفتاوی: ۴۸/۲ - ۴۴

اشخاص کے اعتبار سے تفاوت عین فطرت ہے، حاجت اصلیہ کی فقہاء نے جو تعریف کی ہے وہ اس طرح ہے:

"هی مایدفع الهلاك عن الانسان تحقیقاً کا لنفقة ودور السکنی وآلات الحرب والثیاب المحتاج إلیها لدفع الحر أو ألبرد اوتقدیرًاکالدین وکاٰلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الرکوب وکتب العلم لأهلها."[1]

ترجمہ: "حاجت اصلیہ وہ چیزیں ہیں جو انسان سے ہلاکت کو دور کردیں، یہ کبھی حقیقتاً ہوگا، جیسے نفقات، رہائشی مکانات، آلاتِ دفاع، ٹھنڈک اور گرمی سے بچنے کے لئے کپڑے، کبھی معناً وتقدیراً ہوگا جیسے دین، صنعتی آلات، مکان کا ضروری سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لئے علمی کتابیں۔"

بہ ظاہر اس بات سے کہ "حاجت اصلیہ سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ ہلاکت سے بچا جاسکے۔" احساس ہوتا ہے کہ حاجت اصلیہ کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن اوپر حاجت اصلیہ کے ذیل میں آنے والی جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ کس قدر وسیع ہے؟ انہوں نے ہلاکت جسمانی کی طرح ہلاکت معنوی کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے، یہاں تک کہ اہل علم کے لئے کتابوں کو حاجت اصلیہ کا درجہ دیتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جہل ان کے لئے ہلاکت ہی کے درجہ میں ہے۔ "فإن الجهل عندهم کالهلاك"[2] ...... علامہ کا سانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ نے حاجت اصلیہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سامان بقاء اس میں داخل ہے۔

"لأنه من ضرورات حاجة البقاء وقیام البدن."[3]

ترجمہ: "اس لئے کہ وہ قیام جسم اور بقاء انسانی کی ضروریات میں سے ہے۔"

لیکن غیر علماء کے لئے علمی کتابوں کو حاجت اصلیہ میں شمار نہیں کیا گیا ہے۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کا بیان ہے:

"وکتب العلم لغیر أهلها لیست من الحوائج الأصلیة"[4]

غور کیا جائے کہ فقہاء نے پیشہ ورانہ آلات حرفہ، حفاظتی اسلحہ اور موسمی لحاظ سے سرد و گرم لباس، اہل علم کے لئے اس کے موضوع کے مطابق مطالعہ کی کتابیں، جن کو حاجت اصلیہ کے زمرہ میں رکھا ہے، کا تعلق شخصی احوال سے ہے، جس میں تفاوت اور فرق کا پایا جانا فطری بات ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ضروریات زمانہ اور حالات کے لحاظ سے متغیر ہوتی رہیں گی، لباس و پوشاک کا معیار بدلے گا، سواری میں فرق ہوگا، رہائشی اور سکونتی مکان میں

[1] تاتار خانیه: ۲۹۷/۲ [2] حواله سابق [3] بدائع الصنائع: ۹۱/۲ [4] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۸۹

نقشہ اور سہولتوں کے لحاظ سے فرق واقع ہوگا اور یہ ساری چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہوں گی ...... البتہ یہ ضرور ہے کہ فقہاء نے ''حاجت اور تحسین و زینت'' کے درمیان جو فرق کیا، اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور حرمت زکوٰۃ کا حکم متعین کرتے وقت اس کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء و مساکین ہیں، پس حاجت اصلیہ کا دائرہ اتنا وسیع نہ ہو جائے کہ مرفہ الحال لوگ بھی مستحقین زکوٰۃ کی صف میں آ جائیں۔

طویل الاجل ترقیاتی قرضے وجوب زکوٰۃ میں مانع ہیں یا نہیں؟

وہ شخص جو اپنی موجودہ مالیت کے اعتبار سے صاحب نصاب ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مدیون اور مقروض بھی ہو تو کیا یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا؟ اگر مانع ہو تو نصاب میں سے دین منہا کرنے کے بعد مقدار نصاب باقی نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور منہائی کے بعد بھی نصاب باقی رہ جائے تو اتنی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی اور اگر دین زکوٰۃ میں مانع نہ ہو تو پھر پورے مال میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہیں، اکثر فقہاء نے دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ تو اس کے قائل ہیں ہی[1] ابراہیم نخعی رحمہ اللہ تعالیٰ، سیدنا عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے[2] ائمہ اربعہ میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول جدید (جس پر فقہ شافعی میں فتویٰ ہے) یہ ہے کہ زکوٰۃ بہر حال تمام موجودہ اموال میں واجب ہوگی اور دین زکوٰۃ میں مانع نہیں ہوگا[3] یہی رائے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے استاذ ربیعۃ الرائے اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے استاذ حماد رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی ہے[4] علامہ ابن حزم رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اپنے مخصوص مزاج کے مطابق بڑے شدومد سے اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔[5]

مانعین کی دلیلیں

پہلا گروہ جو دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع قرار دیتا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

❶ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ تمہارے زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ ہے، پس جس کے ذمہ قرض باقی ہو، اسے چاہئے کہ پہلے دین ادا کر دے پھر زکوٰۃ ادا کرے۔[6]

❷ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ کسی شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور کسی اور کے

---

[1] المغنی: ۳۴۲/۲ [2] موسوعة فقه ابراهیم النخعی: ۵۲۴/۱، موسوعة فقه عمر: /۳۵۴، موسوعة فقه عبدالله بن عباس: ۱۰/۲، موسوعة فقه الحسن البصری: ۴۷۳/۲ [3] شرح مهذب: ۲۱/۶ [4] المغنی: ۳۴۲/۲، مصنف ابن ابی شیبة: ۱۹۴/۳ [5] المحلی: ۲۲۰/۴ [6] مؤطا امام محمد: ۱۲۸، مصنف ابن ابی شیبه: ۱۹۴/۳، الاموال: ۴۳۷

اس پر ہزار درہم واجب ہوں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ نہیں۔[۱]

۳ آں حضور ﷺ نے اغنیاء (مال داروں) پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، یہ مضمون متعدد حدیثوں سے ثابت ہے اور جو شخص دین کی ادائیگی کا خود محتاج وضرورت مند ہو اور نادہند ہونے کے جرم میں قید وبند کی صعوبتوں سے بھی دو چار ہوسکتا ہو، اس کو کیوں کر غنی سمجھا جاسکتا ہے؟

۴ مدیون ہونے کی وجہ سے گویا بہ قدرِ دین مال پر مالک کی ملکیت ہی قائم نہیں، ظاہر ہے جب مال پر ملکیت ہی نہ ہو تو اس مال کی زکوٰۃ کیوں کر واجب ہوگی؟

۵ دین کی زکوٰۃ صاحب مال یعنی دین کے اصل مالک پر واجب قرار دی جاتی ہے تو اگر مدیون پر بھی زکوٰۃ واجب ہو تو ایک ہی مال پر دوہری زکوٰۃ عائد ہوجائے گی، حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔[۲]

مثبتین کا نقطۂ نظر

جن لوگوں نے دین کے باوجود موجودہ مالیت کو دیکھتے ہوئے زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم عام ہے اور ہر اس شخص پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو، مدیون اور غیر مدیون کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، خود حنفیہ بھی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین کو مانع نہیں مانتے۔[۳] قریب قریب یہی بات علامہ ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ظاہری نے بھی لکھی ہے۔[۴] حقیقت یہ ہے کہ فقہاء شوافع نے زکوٰۃ میں ٹیکس اور مؤنت کے پہلو کو غالب رکھا ہے، جمہور فقہاء نے عبادت کے پہلو کو غالب رکھا ہے کہ عبادات میں شریعت کا عمومی مزاج سہولت اور تسامح ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں نابالغ اور مدیون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں اور شوافع کے یہاں واجب ہے ان دونوں گروہوں کے دلائل سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دین کا زکوٰۃ میں مانع ہونا مزاج شریعت سے زیادہ قریب ہے، ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں: "الأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكوٰة عن المديون"[۵]

کون سے دیون مانع زکوٰۃ ہیں؟

جو لوگ دین کو زکوٰۃ میں مانع مانتے ہیں، ان کے یہاں بھی دین کی مختلف اقسام کی گئی ہیں اور احکام کی تفصیلات میں اختلاف پایا جاتا ہے:

۱ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین مانع نہ ہوگا۔[۶]

---

[۱] المغنی: ۳٤۲/۲ [۲] البحر الرائق: ۲۱۹/۲ [۳] شرح مهذب [۴] المحلی: ۲۲۰/٤ [۵] بداية المجتهد
[۶] ردالمحتار: ۱۷٦/۳، الثمر الداني للقيرواني: ۳۳٤، المغني: ۳٤۲/۲

❷ مالکیہ نے اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے درمیان فرق کیا ہے کہ اموال ظاہرہ یعنی مویشی اور زمینی پیداوار میں دین مانع زکوٰۃ نہیں ہوگا، اموال باطنہ یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت وغیرہ میں مانع ہوگا، یہی ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی بھی ہے۔[1]

❸ حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ دین کی دو قسمیں ہیں: ① ایک وہ جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو، یہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا، جیسے کسی شی کی قیمت، اجرت وکرایہ، بیوی کا نفقہ نیز زکوٰۃ، عشر اور خراج جو گو اللہ کے لئے نکالا جاتا ہے، لیکن اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، ② وہ دین جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہ ہو، وہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہ ہوگا، جیسے نذر، کفارات اور حج[2] صدقۃ الفطر، قربانی اور حج کی مطلوبہ قربانی۔[3]

لیکن اصل میں جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ دین کے مانع زکوٰۃ ہونے میں دین حال (جلد ادا طلب) اور دین مؤجل (دیر سے ادا طلب) کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں؟ عام طور پر متقدمین کا رجحان اسی طرف ہے کہ دین ہر صورت میں مانع زکوٰۃ ہے، فوری ادا طلب ہو یا دیر سے، لیکن مشائخ کا ایک گروہ شروع سے دین مؤجل کے مانع ہونے سے انکار کرتا ہے، خود امام کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے: **وقال بعض مشائخنا ان المؤجل لا يمنع لأنه غير مطالب به عادة.**[4]

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

> **"وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل؟ في طريقة الشهيد لارواية فيه و إن قلنا: لا. فله وجه و إن قلنا: نعم. فله وجه، ولوكان عليه مهرلإمرأ ته وهو لا يريد أداء ه لا يجعل مانعا من الزكوٰة ذكره في التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا ...... وقال بعضهم إن كان مؤجلا لايمنع لانه غير مطالب به عادة."**[5]

تَرجَمہ: ”کیا دین مؤجل بھی دین معجّل کی طرح مانع زکوٰۃ ہوگا؟ حاکم شہید کے طریق میں اس سلسلہ میں کوئی روایت موجود نہیں، اگر ہم کہیں کہ مانع ہوگا تو ایسا بھی ایک قول ہے اور اگر کہیں کہ مانع نہیں ہوگا تو ایک قول ایسا بھی ہے۔ بیوی کا مہر واجب ہو اور ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو زکوٰۃ سے مانع نہ ہوگا، تحفۃ الفقہاء میں بعض فقہاء سے ایسا ہی نقل کیا گیا ہے کیوں کہ اس کو دین شمار نہیں کرتے، اس

---

[1] المغنی: ۳٤٢/٢ [2] خلاصة الفتاوىٰ: ٢٤٠/١ [3] فتح القدير: ١١٨/٢، ردالمحتار: ١٧٧/٣، بدائع الصنائع: ٨٦/٢
[4] بدائع: ٨٤/٢ [5] فتح القدير: ١٢٠،١١٩/٢

لئے کہ عادۃ اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے دین مؤجل کے سلسلہ میں طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ایسے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے تھے۔ نیز شامی نے قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بعض اہل علم کی یہ بات نقل کی ہے کہ صحیح یہی ہے کہ یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہیں۔

"(قوله أومؤ جلا) عزاه في المعراج إلى شرح الطحاوى وقال: وعن أبي حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ لايمنع وقال الصدر الشهيد: لارواية فيه ولكل من المنع وعدمه وجه، زادالقهستاني عن الجواهر والصحيح أنه غير مانع."[1]

فتاویٰ تاتارخانیہ میں نجم الائمہ سرخکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے واسطہ سے ان مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ دین مؤجل وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے۔

"وذكر نجم الأئمة السرخكي عن مشائخه أنه لايمنع."[2]

اور عورتوں کے مہر مؤجل کے سلسلہ میں بھی بعد کے مشائخ کا عام رجحان یہی رہا ہے کہ وہ وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں، اور بزدوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس رائے کی تحسین کرتے ہوئے کہا ہے۔ وأنه حسن۔[3]

فقہاء کی ان عبارات سے واضح ہے کہ مشائخ احناف میں ایک قابل لحاظ تعداد ان لوگوں کی ہے جو دین مؤجل کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے ہیں، خود صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے اور قہستانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے بلند پایہ فقیہ نے اس رائے کا صحیح و معتبر ہونا نقل کیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں معتدل نقطۂ نظر

زکوٰۃ کے اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ضروری ہے کہ فقہی جزئیات سے پرے اٹھ کر شریعت کے مقصد و منشاء اور احکام زکوٰۃ کی روح کو بھی ملحوظ رکھا جائے، ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کی روح یہ ہے کہ انسان اپنے مال میں خدا کے واسطہ سے اس کے غریب بندوں کا حق بھی محسوس کرے اور غرباء پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جہاں وجوب اور عدم وجوب دونوں پہلو موجود ہوں، وہاں اس پہلو کو ترجیح دی جائے جس میں فقراء کو فائدہ ہوتا ہو...... اب صورت حال یہ ہے کہ اس زمانہ میں تجارت اور کاروبار کے لئے ترقیاتی قرضوں کا رواج عام ہے جو طویل مدت میں اور آسان اقساط پر ادا طلب ہوتے ہیں۔ مقروض اس

[1] ردالمحتار: ۲/۵ [2] تاتار خانیه: ۲/۲۹۲ [3] هندیه: ۱/۱۷۳

پیسہ سے بڑے بڑے معاشی فائدے حاصل کرتا ہے اور یہ رقم اس کے پاس جامد نہیں ہوتی بلکہ گردش میں رہتی ہے اور فقہاء کی زبان میں یہ بالفعل مال نامی کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر اس دین کو زکوٰۃ سے مانع قرار دیا جائے تو فقراء ہمیشہ اپنے حق سے محروم رہیں گے، اس لئے جیسے متأخرین علماء نے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر عورتوں کے دین مہر کو زکوٰۃ میں مانع نہیں مانا ہے، یہ بات عین مناسب ہے کہ طویل مدتی استثماری دیون (ترقیاتی قرضوں) میں ہر سال کی ادا طلب قسط کو اس سال کی زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے اور باقی مالیت پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے جس میں بیوی کے نفقہ کے دین کو زکوٰۃ سے مانع نہیں مانا گیا ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نفقہ ایک ساتھ واجب نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے واجب ہوتا ہے۔

"لأنها تجب شيئا فشيئاً فتسقط إذالم يو جد قضاء القاضى أوالتراضى."[1]

کمپنی پر زکوٰۃ

مشترک اموال پر زکوٰۃ صرف مویشیوں کی صورت میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے ہاں واجب ہوتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں مویشیوں کا اشتراک بھی زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مؤثر نہیں ہے۔

"قال أصحا بنا إذا كان النصاب بين خليطين لا تجب فيه الزكوٰة."[2]

حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لاتجب الزكوٰة عندنا فى نصاب مشترك من سائمة و مال تجارة وان صحت الخلطة فيه باتحاد اسباب."[3]

اس لئے کمپنی کے شرکاء کی انفرادی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ پوری کمپنی کا۔

ہیرے اور جواہرات

زکوٰۃ چوں کہ عبادات میں سے ہے اور نصوص نے زکوٰۃ کے اموال و مقادیر کی تعیین کی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں، زمین سے نکلنے والی معدنیات میں صرف سونا اور چاندی ہی میں زکوٰۃ واجب ہے، دوسری دھاتیں کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہوں اگر تجارتی مقصد کے لئے جمع نہ کی گئی ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابواسحاق شیرازی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

[1] بدائع: ۷۸۵/۲، امداد الفتاوىٰ: ۹۸/۲ فتاوىٰ دارالعلوم: ۴۶/۶

[2] تاتار خانیه: ۲۹۷/۲ [3] درمختار على هامش الرد: ۲۳۵/۳

"وان وجد شيئاً غيرالذهب والفضة كا لحديد والرصاص والفيروزج والبلور وغير همالم تجب فيه الزكوٰة."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر سونے، چاندی کے علاوہ کوئی اور دھات حاصل ہو، جیسے لوہا، سیسہ، فیروز اور بلّور تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔"

شارح نورالایضاح کا بیان ہے:

"ولازكوٰة فى الجواهر واللاٰ لى إلا أن يتملكها بنية التجارة كسائرالعروض."[2]

تَرْجَمَہ: "جواہر اور موتیوں میں زکوٰۃ نہیں، سوائے اس کے کہ بہ نیت تجارت اس کا مالک ہو، ایسی صورت میں دوسرے سامان تجارت کی طرح اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔"

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وأما اليو اقيت واللاٰلى والجواهر فلا زكوٰة فيها و إن كانت حليا إلأن تكون للتجارة."[3]

تَرْجَمَہ: "یاقوت، موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں، سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔"

ہاں! اگر تجارت کی نیت سے یہ معدنیات خریدی جائیں، تو اب سامان تجارت ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر خرید کرتے وقت محض رقم کو محفوظ کر دینا مقصود تھا، بعد کو فروخت کر دے تو خیال ہوتا ہے کہ اب بھی اس کا شمار اموال زکوٰۃ میں نہیں ہوگا۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس وضاحت سے اس سلسلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے کہ:

"الأصل أن ماعدا الحجرين والسوائم إنما يزكىٰ بنية التجارة عندالعقد فلونوى التجارة بعد العقد أو إشترىٰ شيئا للقنية ناويا انه إذا وجد ربحا باعه لا زكاة عليه."[4]

تَرْجَمَہ: "اصل یہ ہے کہ سونے چاندی اور مویشی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اسی وقت زکوٰۃ ہوگی جب کہ معاملہ کرتے وقت تجارت کی نیت ہو، اگر معاملہ کے بعد تجارت کی نیت کی یا کوئی چیز برائے استعمال خریدی اور ارادہ ہو کہ نفع آجائے تو بیچ دے گا، ایسی صورت میں بھی اس پر زکوٰۃ واجب

[1] المهذب مع المجموع: ۷۷/۱　　[2] مراقی الفلاح مع حاشية الطحطاوی: ۳۹۱

[3] الفتاویٰ الهنديه: ۱۸۰/۱　　[4] طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۹۱

نہیں۔"

اموال تجارت کی زکوٰۃ میں کس نرخ کا اعتبار ہوگا؟

سامان تجارت کی زکوٰۃ میں قیمت خرید کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ سامان کی موجودہ قیمت معتبر ہوگی، البتہ کس وقت کی قیمت معتبر ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

"و إن أدىٰ من قيمته يعتبر يوم الوجوب وهو تمام الحول عند الإمام وقالا يوم الأداء لمصرفها."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔"

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایک مثال سے اس مسئلہ کو واضح کیا گیا ہے:

"رجل له مائتا قفيزحنطة للتجارة حال عليها الحول و قيمتها مائتادرهم حتى وجبت عليها الزكوٰة فإن أدىٰ من عينها أدى ربع عشر عينها خمسة أقفزة حنطة و إن أدىٰ من قيمتها ربع عشر القيمة أدىٰ خمسة دراهم فإن لم يؤد حتى تغير سعر الحنطة إلى زيادة وصارت تساوى أربع مائة. فإن أدى من عين الحنطة أدىٰ ربع العشر خمسة أقفزة بالاتفاق و إن أدى من القيمة أدىٰ خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذى هو يوم الوجوب عند أبى حنيفة و عندهما يؤدى عشرة دراهم قيمتها يوم الأداء."[2]

تَرْجَمَہ: "ایک شخص کے پاس تجارت کے دوسو قفیز گیہوں ہوں، جس پر سال گزر جائے، اس کی قیمت دوسو درہم ہو تو، زکوٰۃ واجب ہوگئی، اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا کرے، تو چالیسواں حصہ یعنی پانچ قفیز ادا کرنا ہوگا اور اگر چالیسواں حصہ کی قیمت ادا کرنا چاہے، تو پانچ درہم ادا کرے گا اور اگر ادا نہ کر پائے یہاں تک کہ گیہوں کی قیمت بڑھ گئی اور چار سو درہم ہوگئی تو اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا

[1] مراقی الفلاح: ۳۹۱، هندیه: ۱/۱۸۰ [2] تاتار خانیه: ۲/۲٤۲

کرنا چاہے تو بالاتفاق وہی پانچ قفیز ادا کرے گا اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یوم وجوب یعنی جس دن سال تمام ہوا ہے اسی دن کی قیمت کے لحاظ سے پانچ درہم ادا کرے گا اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ادائیگی زکوٰۃ کے دن کے اعتبار سے دس درہم۔"

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی قول صحیح وجدید اس سے قریب ہے۔ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"فلوأخر إخراج الزكاة حتىٰ نقصت القيمة إلى مأة دراهم نظر إن كان ذلك قبل إمكان الاداء ..... لزمه على الجديد الصحيح درهمان ونصف ولو اخرا لإخراج فبلغت القيمة أربع مأة فإن كان قبل إمكان الأداء وقلنا هو شرط الوجوب لزمه على الجديد عشرة دراهم."[1]

تَرجَمَۃ: "اگر زکوٰۃ کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ قیمت گرگئی اور بجائے دوسو درہم کے سو درہم ہو گئی، تو دیکھا جائے گا اگر یہ اس سے پہلے ہوا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی ممکن ہوتی تو قول جدید اور صحیح قول کے مطابق ڈھائی درہم (یعنی اسی قیمت کے لحاظ سے) زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اگر زکوٰۃ ادا کرنے میں تاخیر کی، اور قیمت چار سو درھم ہوگئی، تو اگر قیمت میں یہ اضافہ اس سے پہلے ہوگیا کہ زکوٰۃ ادا کرنا ممکن ہوسکے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ یہی وجوب ادائیگی کی شرط ہے، تو قول جدید کے مطابق اسے دس درہم ادا کرنے ہوں گے۔"

خیال ہوتا ہے کہ صاحبین کی رائے زیادہ قرین صواب ہے؛ اس لئے کہ زکوٰۃ میں اصلاً وہ شئ واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، قیمت وہ اس کے بدل اور عوض کے بطور ادا کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ ادائیگی کے وقت وہ اتنی رقم ادا کردے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو، دوسرے فی زمانہ قیمت میں اتار کم ہی ہوتا ہے، قیمت میں اضافہ کی شرح زیادہ ہے تو ادائیگی کے وقت کی قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت فقراء کے لئے زیادہ نفع کی توقع ہے اور یہ بجائے خود زکوٰۃ کے احکام میں ایک اہم وجہ ترجیح ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سونے اور چاندی میں سے اس چیز کے ذریعہ اشیاء کی قیمت لگانے کو کہتے ہیں جن میں فقراء کے لئے نفع ہو۔

امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

[1] شرح مهذب: ٦٩/٢

"لا بد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقویم لأداء الزکوٰة فیقومها بأنفع النقدین."[1]

اب اگر تھوک سے فروخت کرنے والی دکان ہے تو ظاہر ہے کہ تھوک کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور "ریٹیل سیل" کا کاروبار ہے تو اسی قیمت کا اعتبار ہوگا، دونوں طرح خرید وفروخت کرتا ہو تو "تقویم بالأنفع" کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے .... جو اراضی، زمینوں کے تجارتی کاروبار کے مقصد سے لی جائیں وہ تجارتی سامان ہونے کی وجہ سے اموال زکوٰۃ میں شامل ہیں، ان کی موجودہ معروف قیمت کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، نہ کہ مستقبل میں متوقع قیمت کے لحاظ سے، اوپر فقہاء کی جو آراء ذکر کی گئی ہیں ان کا حاصل یہی ہے۔

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

شیئرز کے سلسلہ میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کمپنی کا کام فقہی نقطۂ نظر سے تجارت اور خرید وفروخت کے ذیل میں آتا ہے یا اجارہ کے دائرہ میں؟ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود خرید وفروخت کے علاوہ اگر ایسی صنعت بھی ہو کہ اس کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو جیسے کپڑے کا رنگ، دباغت کا تیل اور مشینوں کی مرمت میں پرزوں کی تبدیلی وغیرہ، تو اس کا حکم بھی تجارت کا ہوگا اور ان اشیاء کا شمار بھی سامان تجارت میں کیا جائے گا؛ اس لئے ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

کاسانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ لکھتے ہیں:

"إن کان شیئاً یبقیٰ أثره فی المعمول فیه کالصبغ والزعفران والشحم الذی یدبغ به الجلد فإنه یکون مال التجارة."[2]

تَرجَمَہ: "ایسی چیز جس کا اثر زیر عمل شئ میں باقی رہتا ہو جیسے رنگ، زعفران چمڑے کو دباغت دینے والی چربی، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی۔"

کمپنی کے ایسے کاروبار جس میں مشینوں اور آلات کا استعمال اس طرح ہوتا ہو کہ یہ اپنی حالت پر باقی رہیں اور مصنوعات میں تیاری کے بعد ان کا اثر باقی نہ رہے، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"وما لا یبقیٰ له أثر فی العین بحیث لا یریٰ کالصابون والأشنان فلا زکوٰة فیه."[3]

اسی حکم میں صنعتی آلات ہیں:

---

[1] المبسوط: ۱۹۱/۲ [2] بدائع الصنائع: ۹۰/۲ [3] تاتارخانیه: ۲۴۰/۲

"وأما الآلات الصناع و ظروف أمتعة التجارة لاتكون مال التجارة."[1]

اسی طرح اجارہ پر مبنی کاروبار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

"إذا اشترىٰ جوالق بعشرة آلاف دراهم ليؤاجرها من الناس فحال عليها الحول فلا زكوٰة فيهالأنه اشتراها للغلة لا للتجارة فإن كان فى نيته أنه يبيعها آخرا فلا عبرة لهذا وكذالك الجواب فى إبل الحمالين و حمرالمكارين."[2]

تَرْجَمَہ: "اگر دس ہزار درہم میں اونی گون خریدی کہ اس کو لوگوں کو کرایہ پر دے گا اور سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں؛ اس لئے کہ اس نے اس کو آمدنی کے لئے خریدا ہے نہ کہ تجارت کے لئے، اگر اس کی یہ بھی نیت ہو کہ بعد میں اس کو فروخت کر دے گا تو اس کا اعتبار نہیں، یہی حکم بار برداری اور سفر کے اونٹوں اور کرایہ کے گدھوں کا ہے۔"

لہٰذا جو کمپنی تجارتی کاروبار کرتی ہو اس کے حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جو کمپنی اس دائرہ میں نہ آتی ہو، اس میں اصل لگایا ہوا سرمایہ تو سامان اجارہ کے حکم میں ہوگا اور اس کی قدر میں جو اضافہ ہوا ہے وہ نفع متصور ہوگا اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، یہ تو شیئرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اصل حکم ہے، لیکن موجودہ زمانہ میں شیئرز کی خرید و فروخت ایک مستقل تجارت ہے، لوگ تجارت ہی کی نیت سے شیئرز خرید کرتے ہیں اور اس سے نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے موجودہ تعامل کو دیکھتے ہوئے شیئرز مطلقاً مال تجارت کے حکم میں ہے، لہٰذا کمپنی خواہ تجارتی ہو یا صنعتی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ کے ذیل میں مذکور ہوا، شیئرز میں اس کے موجودہ نرخ کا اعتبار ہوگا، جہاں تک باؤنڈز کی بات ہے تو اس کی حیثیت دین قوی کی ہے؛ اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل کو صدقہ کر دینا واجب ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

هذا ما عندى والله اعلم با لصواب.

---

[1] بدائع: ۹۰/۲ [2] تاتارخانیہ: ۲۴۱/۲

عشر وخراج سے متعلق کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سیمنار منعقدہ ۳۱ ردسمبر ۹۳ء تا ۳ رجنوری ۹۴ء، جامعہ دارالسلام عمر آباد میں عشر وخراج سے متعلق نئے مسائل پر بحث ہوئی۔ اس سیمنار کا سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا۔ جن میں پہلا، چوتھا اور پانچواں محور اراضی ہند کی شرعی حیثیت اور عشر وخراج کی بابت ابھرنے والے جدید مسائل سے متعلق سوالات پر مشتمل تھے۔ یہ تحریر ان ہی سوالوں کے جواب ہیں۔

محور دوم وسوم ہندوستانی اراضی کے تاریخی اور قانونی جائزہ سے متعلق سوالات پر مبنی ہیں۔ اس تحریر میں اس پہلو کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا ہے۔ جو لوگ اس کی تفصیل دیکھنا چاہیں وہ اکیڈمی کے ''مجلّہ فقہ اسلامی'' (نمبر: ٦، اول ودوم) کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔''

سوالنامہ

محور اول......عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محور دوم......اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

❶ محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے تک ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا، اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کر دی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کوئی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

❷ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محور سوم...... ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

❶ مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

❷ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں اور آزادی کے بعد سے لے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں۔ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم......اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

❶ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

❷ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

❸ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

❹ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

❺ احکامِ عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

❻ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

محور پنجم

❶ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا

تو وہ نصاب کیا ہے؟

❷ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لئے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

❸ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لئے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لئے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

❹ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لئے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

❺ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کئے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

❻ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں، پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں لگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

❼ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب

محور اول ...... عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں۔ مسلمانوں کی تمام ہی

اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک عشر وخراج کا اجتماع نہیں ہوسکتا، اس لئے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

① عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

② عشر وخراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے، گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لئے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، پس مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہوجائے گا۔

③ عشر کا وجوب کتاب وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد وقیاس پر مبنی ہے، لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لئے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟[1]

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور امام سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

① حضرت عبداللہ ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عشر وخراج ایک زمین میں جمع نہیں ہوسکتا...... اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

② حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، پس حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

[1] المجموع: ۵۴۹/۲

۳ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل وانصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم وجابر فرماں روا بھی، اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

۴ خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کئے جانے والے علاقوں میں وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجوب کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔[1]

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

۱ کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

۲ کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا، اب وہ بھی عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیرہ مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کر لی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

۳ جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لئے عشری زمین شمار ہوگی۔[2] امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔[3]

۴ اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنا لیا گیا تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کے عشری وخراجی ہونے کا مدار گرد وپیش کی زمین کے عشری وخراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا، اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی

---

[1] احکام القرآن للجصاص: ۳/۱۷، ۱۹، المبسوط: ۲/۲۰۸ [2] کتاب الخراج لابی یوسف: ٦٩ حد ارض العشر من ارض الخراج [3] البحر الرائق: ٥/١٠٤، بدائع الصنائع: ٢/١٧٦

سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جارہا ہو تو اس میں بھی خراج واجب ہوگا۔[۱]

خراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں:

❶ مسلمانوں نے بزور قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیگی بعد کو اس زمین کو مسلمان خریدلیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کرلیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہوجائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔[۲]

❷ وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائیگی طے پائے۔[۳]

یہ تو ابتداء عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خراجی زمین عشری ہوجاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنا پڑے گا۔

محورِ چہارم......اراضی ہند میں عشر وخراج کا مسئلہ

❶ ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے؛ اس لئے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر وخراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں۔[۴] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہر حال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو، اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہیں رہی اور خراج عائد نہیں رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا؛ اس لئے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہئے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں۔ جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے۔

---

[۱] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [۲] البحرالرائق: ۱۰۹/۵ [۳] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ [۴] دیکھئے: المغنی: ۳۱۲/۲

''سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں، مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بہ طریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید وفروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہے۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید وفروحت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا؟

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بہ طریق معافی زمین دی. مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی ودریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوئی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوئی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔

(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمینیں عشری ہیں اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے۔ یعنی بادشاہِ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لئے ظاہر حال کا لحاظ کر کے

مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے۔"[1]

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے!

جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

۲ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو ان میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائیگی کا حکم فرمایا ہے:

"وآتوا حقه يوم حصاده"[2]

تَرجَمَہ: "کٹائی کے دن ان کا حق ادا کرو۔"

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔[3] علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

"الأراضي لاتخلوا عن مئونة إما العشر و إما الخراج والا بتداء بالعشر في ارض المسلم أولىٰ لان في العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى الصغار."[4]

تَرجَمَہ: "زمین "مئونت" سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لئے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔"

حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے عشر کی بابت لکھا ہے:

"لانه اليق بالمسلم."[5]

سرکاری مال گزاری اور خراج کا مصرف

۳ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے، غرض یہ بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لئے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہئے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کئے جانے اور نہ کئے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذاری چوں

[1] کتاب العشر والزکوٰۃ: ۵۸، ۱۶۰ [2] الانعام: ۱۴۱ [3] بدائع الصنائع: ۲/۱۶۹

[4] بدائع: ۲/۵۸/۱۷۶ [5] درمختار علی هامش الرد: ۶/۲۹۰، باب العشر والخراج والجزية

کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لئے صرف نہیں کرتی، اس لئے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم ونسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کے دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ وثالثها حواه مقاتلون[1] یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہوجائے اور جبراً زکوٰۃ وخیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کریں تو زکوٰۃ دوبارہ ادا کرنی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لئے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں، علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے بقول

"أماالخرج فلايفتون بإعادته لانهم مصارفه إذاهل البغي يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة."[2]

تَرْجَمَہ: "خراج کی دوبارہ ادائیگی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لئے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔"

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس مسئلہ کو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے۔ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"إن أرض الخراج لايجب إلاعلىٰ من هومن أهل دارنا لانه حكم من احكام المسلمين و حكم المسلمين لايجرى إلاعلىٰ من هو من دارالاسلام."[3]

تَرْجَمَہ: "زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو؛ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔"

ہاں اگر کوئی شہر ہوتو غیر مسلم حکمرانوں کے زیرنگیں، لیکن انہیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو، تو علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی جہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا؛ اس لئے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلاء حاصل ہے۔

[1] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۳/۳ [2] ردالمحتار: ۲۴/۲ [3] كتاب العشرو الزكوٰة: ص: ۱۵۱

"لاستیلاء المسلم علیهم." [1]

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

❺ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کئے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی، اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

① رسول اللہ ﷺ نے قدرتی پانی سے سیرابی کی صورت میں ۱۰رفیصد اور دوسری صورت میں ۵رفیصد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہرصورت ۱۰رفیصد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دوہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون ومطالبات سے فارغ ہونے کی، اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

② کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے، کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"ولایحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أوأجر الحافظ أواجر العمال أو نفقة البقر." [2]

تَرجَمہ: "صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آباد کاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

---

[1] ردالمحتار: ۲۷۷/۳، ط: پاکستان [2] بدائع: ٦٢/٢ کتاب الزکوٰة

"يجب العشر فى الأول ونصفه فى الثانى بلارفع أجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار وأجرة الحافظ ونحو ذلك."[1]

ترجمہ: "پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر (دسواں حصہ) اور دوسری صورت میں اس کا نصف (بیسواں حصہ) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالبًا ایسے غیر معروف اور نا قابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ماأنفق على زرعه واستدان ماأنفق على أهله احتسب ماأنفق علىٰ زرعه دون ماأنفق على اهله لانه من مئونة الزرع."[2]

ترجمہ: "کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کئے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔"

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ:

"ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج."[3]

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لئے امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بیج مالک زمین کا ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کا ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا:

---

[1] ردالمحتار: ۲/۲٦۹ باب العشر [2] المغنی: ۲/۳۱۳ [3] بدائع: ۲/٥٦

"وجوز نا المخا برة فتجب الز كوة على العامل ولا شئ على صاحب الارض لان الحاصل له أجرة أرضه وحيث كان البذر من صاحب الارض وأعطى منه شيئًا للعامل لاشيء على العامل لانه أجرة عمله."[1]

ترجمہ: "ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہٰذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کا ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دیا جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔"

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے نقل کی ہے کہ اگر بیج عامل کا ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کا ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا۔[2] مگر کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے:

"ولو دفعها مزارعة فأما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما."[3]

ترجمہ: "اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے، پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے اور پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی لہٰذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔"

شامی رحمہ اللہ تعالیٰ کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انہوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے اور یہی اس سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔ پس اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ عالمگیری میں ہے:

"ولو أعارها من مسلم فزر عها فالعشر على المستعير ولو أعارها من كافر فالعشر على المعير عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما على الكافر."[4]

ترجمہ: "اگر کسی مسلمان کو عاریت پر زمین دی اور اس نے اس میں کاشت کی تو عاریت پر حاصل کرنے والے پر عشر واجب ہوگا اور اگر کافر کو عاریت پر دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عاریت پر دینے والا مسلمان عشر دے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے

[1] فتح المعين للشيخ زين الدين تلميذ ابن حجر هيثمي: ٤٩ [2] درمختار على هامش الرد: ٢/٢٧٨
[3] بدائع: ٢/١٧٤ [4] هنديه: ١/١٨٧

نزدیک عاریت پر لینے والا کافر پر۔"

گویا صاحبین کے نزدیک مسلمان پر عشر اسی وقت واجب ہے جب کہ اس نے زمین سے فائدہ اٹھایا ہو، اگر پیداوار کافر کو حاصل ہورہی ہو تو مسلمان پر عشر نہیں۔ یہی قول تقاضہ عدل سے قریب ہے۔ رہ گیا اس صورت میں غیر مسلموں پر عشر کا واجب قرار دینا، تو یہ حکم ظاہر ہے کہ دارالاسلام کے لئے ہے۔ وہاں ان سے بطور خراج عشر کی مقدار غلہ لیا جائے گا۔ ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے لئے یہ حکم نہیں۔

محور پنجم ...... عشر کا نصاب

❶ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ، عشر واجب ہوگا۔

"فی قلیل ما اخرجته الأرض وكثيره العشر."[1]

مگر خود امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔[2]

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابوحنیفہ اور مجاہد رَحِمَهُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے[3] حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے واضح طور پر اس مضمون کی روایتیں نقل کی ہیں۔[4]

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق بھی موجود ہیں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: في الرقة ربع عشر.

اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفي سائمة الإبل الزكوٰة۔ یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

"ليس في مادون خمسة أوسق صدقة."[5]

---

[1] ہدایہ مع الفتح: ۲/۲٤۲ [2] کتاب الاصل: ۲/۱٦۳ [3] المغنی: ۲/۲۹٦ [4] نسائی: ۱/۳٤٤ [5] ترمذی: ۱/۱۳٦

تَرجَمۃ: ''پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

''ليس فى مادون خمس ذود صدقة.''

تَرجَمۃ: ''پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لئے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان و تفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وسق کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشاء محض اتنا ہے کو عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صوابدید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع پانچ اور ایک تہائی رطل کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مثقال کے حساب سے ایک صاع ۳/سیر ٦/چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳/سیر ٦/چھٹانک ۳/تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵/من ساڑھے ۱۲ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵/من ۲۳/سیر ۳/پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے، اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ سو سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔[1]

مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے، اس لئے پانچ وسق کی مقدار ۱۸/من تیس سیر ہوتی ہے۔[2]

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تریپن کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے۔[3] لیکن ڈاکٹر عبداللہ

[1] اوزان شرعیه، جواهرالفقه: ۲ [2] دیکھئے: کتاب العشر والزکوٰۃ: ۱۸۷ [3] الفقه الاسلامي وادلته: ۸۱۱/۲

بن محمد طیار نے ذاتی تجربہ کے ذریعہ بڑی تحقیق کر کے گیہوں چاول وغیرہ اجناس میں پانچ وسق کی مقدار چھ سو پچھتر کیلوگرام متعین کی ہے۔[1]

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار میں اس مسئلہ سے متعلق جو تجویز منظور ہوئی، وہ اس طرح ہے:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لئے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ ہر وہ شئ جو زمین سے پیدا ہو، چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف وامام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث "ليس فيمادون خمسة أوسق صدقة" کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہو تو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سمینار کی رائے میں چھوٹے کاشتکار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشتکار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئنٹل ۵۳ کلو گرام سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔[2]

والله أعلم بالصواب.

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

❷ کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن اموال میں نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ان ہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کر کے رکھے جاسکتے ہوں۔ ماادخر واقتيت۔[3]

امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، خشک چیز ہو۔ جمع هذه الأوصاف الكيل والبقاء واليبس[4] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لئے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد

---

[1] دیکھئے: الزكاة وتطبيقاتها المعاصرة: ۱۰۰ [2] اہم فقہی فیصلے: ۶۵، ط: ۱۹۹۷ء [3] الافصاح: ۲۰۵/۱
[4] المغني: ۲۹۳/۲

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"قلت: أرأيت الرجل يكون له الأرض من أرض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسى أوغيره هل فيه عشر؟ قالا: لا، ليس فيه عشر لانه حطب، قلت: وكذلك الحشيش والشجر الذى ليس له ثمر مثل وشبهه، قال: نعم[1]."

تَرْجَمَہ: "میں نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہا کہ نہیں، اس میں عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لئے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں اس کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔"

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے، ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداواری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہوگئی ہے، شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے؛ اس لئے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"أما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت فى الجنان عادة بل تنقٰى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر."[2]

تَرْجَمَہ: "ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔"

قاضی خاں رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل أرضه مشجرة أو مقصبة يقطعها ويبيعها فى كل سنة كان فيه العشر وكذا لو جعل فيها القت للدواب."[3]

---

[1] كتاب الاصل: ۲/۱۴۰، ۱۳۹ [2] هدايه: ۱/۱۸۱ باب زكوٰة الزروع والثمار

[3] خانيه على هامش الهنديه: ۱/۲۷۶ فصل فى العشر

ترجمہ: ''اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لئے چارہ کی کاشت کی جائے۔''

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں: ماأخرجت الأرض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقه یوم حصاده الایة[۱] اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لئے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو ونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ ''أخرجت الارض'' کا مصداق نہیں ہے، اس لئے اس میں عشر واجب نہیں ہوگا اور اموال زکوٰۃ میں سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہوگی فقہاء اس پر متفق ہیں صرف امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے:

''واتفقوا علی أنه لاتجب الزکوٰة فی کل مایخرج من البحر من لؤ لؤوَ مرجان وزبرجد وعنبر ومسك و سمك وغیره ولوبلغت قیمته نصابا الا فی احدی الروایتین عن أحمد إذا بلغ مایخرج من ذلك نصابا فعلیه الزکوٰة.''[۲]

ترجمہ: ''فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی، مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے، البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔''

[۱] انعام: ۱۲۱ [۲] الافصاح: ۲۱۸/۱

اس پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گویہ "ما أخرجت الأرض" میں ایک حد تک داخل ہے مگر نباتی شئ نہیں ہے:

"قلت أرايت الرجل يكون له الأرض وفيها عين يخرج منها القير والنفط والملح وأرضهن أرض الخراج ماعليه؟ قال: عليه خراج أرضه وليس عليه في هذا شيء، قلت: أرأيت لوكان هذافي أرض عشر هل فيه شئ؟ قال لا، قلت ولِمَ؟ قال لأن هذاليس بثمر." [1]

تَرجَمہ: "میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول، پٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا: اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: نہیں، میں نے دریافت کیا، کیوں؟ آپ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: اس لئے کہ یہ پھل نہیں ہے!"

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہئے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس لئے اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب في العسل إن كان في أرض العشر." [2]

تَرجَمہ: "عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔"

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابو داؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاجِ اظہار نہیں کہ ابو داؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے

---

[1] کتاب الاصل: ۱۶۲/۲ [2] تاتارخانیہ: ۳۲۵/۱

اوراسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفی العسل العشر إذأ اخذ من أرض العشر وقال الشافعی رحمه الله تعالٰی لایجب لأنه متولد من الحیوان فأشبه الابریسم ولنا قوله علیه السلام: فی العسل العشرو لان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیهما العشر فکذا فی مایتولد منها بخلاف دود القزلأنه یتناول الاوراق ولاعشر فیها."[1]

تَرجَمَۃ: "جوشہد عشری زمینوں سے حاصل ہواس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لئے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے (پس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں) ہماری دلیل ارشاد نبوی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لئے بھی کہ شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کیڑے کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔"

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اوّل تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لئے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو، نیز فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں "وسمہ" نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأیت الوسمة هل فیها عشر إذاکانت فی أرض العشر قال نعم فی قول ابی حنیفة."[2]

تَرجَمَۃ: "میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا: ہاں، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول پر۔"

۵ اس لئے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں کہ ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی۔ اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ والله اعلم.

مکان کے گرد و پیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

۶ مکان میں یا اس کے گرد و پیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

[1] هدایه: ۲۰۳/۱ [2] کتاب الاصل: ۱٦۳/۲

"رجل فی داره شجرة مثمرة لاعشر فيه و إن كانت البلدة عشرية بخلاف ماإذاكانت في الأراضي."[1]

ترجمہ: "ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"يجب العشر ولوكان الشجر غير مملوك ولم يعالجه أحد و خرج ثمرة شجرفی دار رجل ولو بستاناًفی داره لانه تبع للدار."[2]

ترجمہ: "عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔"

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔[3]

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہئے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کیطور پر استعمال کیا جاتا ہو اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اب اس کی حیثیت ضمنی نہیں ہے! مستقل ہے اور مقصود کے درجہ میں ہے۔

اراضی اوقاف

⑤ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا "شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لئے مکلّف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور عاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائیداد میں بھی واجب ہونا چاہئے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ويجب مع الدين و فی ارض صغير و مجنون و مكاتب و ماذون ووقف."[4]

ترجمہ: "دین کے باوجود نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔"

---

[1] خانیه علی هامش الهندیه: ۲۷۷/۱ [2] ردالمحتار: ۲٦۵/۳

[3] ملاحظہ ہو: ۱۸٦/۱ کتاب الزکوٰۃ [4] درمختار مع الرد: ۲٦٦/۲

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

"هذا ظاهر فی ما اذا زرعها أهل الوقف أما إذا زرعها غير هم بالأجرة فيجرى فيه الخلاف الأتی فی الارض المستاجرة."[1]

تَرجَمہ: "یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود اربابِ وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔"

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"ويجب العشر فی الاراضی الموقوفة و أرض الصبيان و المجانين ان كانت عشرية"[2]

تَرجَمہ: "وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔"

علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"فيجب فی الأراضی التی لامالك لها وهی الأراضی الموقوفة لعموم قوله تعالٰی. وقوله عليه السلام."[3]

تَرجَمہ: "ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ارشادات میں عموم ہے۔"

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے[4]...... البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

"ولا يجب العشر فی الأراضی الموقوفه وأرض الصبيان والمجانين إن كانت عشرية و إن كانت خراجية ففيها الخراج."[5]

تَرجَمہ: "اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر

[1] درالمختار: ۲۶۶/۳ [2] خانيه على هامش الهنديه: ۶۷۷/۱. ۶۷۶ [3] بدائع الصنائع: ۱۷۵/۲

[4] دیکھئے: ۱۸۵/۱ الباب السادس فی زكوٰة الزروع والثمار [5] خلاصة الفتاویٰ: ۲۴۷/۱ ط: نول كشور، لكهنؤ

خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔"

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں "یجب" کی جگہ غلطی سے "لایجب" طبع ہوگیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرفِ نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے، اس لئے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لئے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو، یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لئے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات "وقف علی الاولاد" کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہئے۔

فی سبیل اللہ زکوٰۃ کا ایک اہم مصرف

"قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ذکر کئے ہیں، ان میں ایک اہم مصرف "فی سبیل اللہ" ہے۔ "فی سبیل اللہ" سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں معاصر اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلامک فقہ اکیڈمی کے پانچویں سمینار منعقدہ جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ ۱۹۹۲ء میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث تھا۔ یہ تحریر اسی موضوع سے متعلق ہے۔"

قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ہشتگانہ بیان کئے ہیں ان میں ایک "فی سبیل اللہ" ہے، فی سبیل اللہ سے متعلق تین اہم مباحث ہیں: (۱) اول یہ کہ فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟ (۲) دوسرے اس مد میں بھی "مالک بنانے" کی شرط ہے یا نہیں؟ (۳) تیسرے اس مد میں بھی فقر و احتیاج ضروری ہے یا نہیں؟ پہلے نکتہ پر سلف صالحین میں بہت کم اختلاف ہے، لیکن دوسرے اور تیسرے نکات پر ائمہ مجتہدین کے دور سے اختلاف رہا ہے، اس وقت ان تینوں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

فی سبیل اللہ میں کچھ لوگ مطلق توسع کے قائل ہیں، بعض حضرات ایک گونہ تحدید کے، اور جمہور محدثین و فقہاء کے نزدیک اس کا دائرہ نہایت محدود ہے؛ اس لئے اس سلسلہ میں سب سے پہلے اہل علم کی آراء پیش کی جائیں گی، پھر متوسعین اور جمہور کی دلیلیں، اس کے بعد ان دلائل کا تجزیہ کیا جائے گا تا کہ کسی نتیجہ تک پہنچا جا سکے۔

جمہور فقہاء کی رائے

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں، حنفیہ کی رائے طحطاوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"قوله في سبيل الله هو منقطع الغزاة والحاج"[1]

یہی بات "مجمع الانہر" میں کہی گئی ہے[2] ...... شوافع کے نقطۂ نظر کی ترجمانی سیوطی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ نے ان الفاظ میں کی ہے:

---

[1] طحطاوی: ۴۷۲/۲ [2] مجمع الانهر: ۲۲۱/۱

"القائمين بالجهاد لمن لا فئ لهم ولو اغنياء"[1]

کار جہاد انجام دینے والے، جن کا وظیفہ مقرر نہ ہو، گو وہ مالدار ہوں" قرطبی نے مالکیہ کی رائے نقل کی ہے کہ:

"فی سبيل الله وهم الغزاة"[2]

حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں بھی مجاہدین اس کا مصداق اولین ہیں

"أما فی سبيل الله فمنهم الغزاة الذين لا حق لهم فی الديوان عند الامام احمد"[3]

یہاں تک کہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا، فی سبیل اللہ کا لفظ گو اپنے معنی کے اعتبار سے عام ہے، مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس آیت میں مجاہدین ہی اس کا مصداق ہیں:

"سبل الله كثيرة ولكنى لا أعلم خلافا فی أن المراد بسبيل الله ها هنا الغزومن جملة سبل الله"[4]

تَرجَمَہ: "اللہ کے راستے بہت ہیں۔ لیکن میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں اللہ کے راستے سے جہاد مراد ہے، جو من جملہ اللہ کے راستوں کے ہے۔"

علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی ناقل فرماتے ہیں:

"وقال السكاكی: منقطع الغزاة وهو المراد من قوله فی سبيل الله عند أبی حنيفة وأبی يوسف والشافعی و مالك و عند أحمد و محمد منقطع الحاج."[5]

تَرجَمَہ: "سکاکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ "فی سبیل اللہ" سے مراد امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی اور امام مالک رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک وہ مجاہدین ہیں، جن کے پاس سامان سفر نہ ہو۔ امام احمد اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اس سے سامان سفر سے محروم حاجی مراد ہے۔"

ائمہ مجتہدین تک ہمیں "فی سبیل اللہ" کے مصداق کی تعیین میں صرف دو مواقع پر توسع نظر آتا ہے، ایک یہ کہ مالکیہ کے یہاں مجاہدین کی مد کے علاوہ آلات جہاد کی فراہمی اور دفاعی تیاریوں پر بھی اس کے خرچ کی اجازت ہے[6] ...... جس کا ذکر آگے آئے گا اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ایک قول کے مطابق نیز امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ایسے حاجی کو بھی اس مد سے دیا جا سکتا ہے جو حج فرض ہونے کے بعد استطاعت حج

---

[1] جلالین: ۱۶۱ [2] الجامع لِاحکام القرآن: ۱۸۵/۸ [3] تفسیر ابن کثیر: ۳۸۰/۲

[4] احکام القرآن لابن العربی: ۹۶۹/۲ [5] عینی علی الهدایه: ۲۵/۱ [6] دیکھئے: صاوی علی الجلالین: ۱۵۴/۲

سے محروم ہو گیا ہو، لیکن حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے عام طور پر امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے اس قول کو قابل ترجیح نہیں کہا ہے، اکثر متون میں اس کو صیغۂ تمریض (قیل) کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، نسفی، حصکفی، اسبیجابی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور اکثر فقہاء نے اس رائے کو معتمد نہیں مانا ہے[1] ...... لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے درمیان زکوٰۃ کے مسئلہ میں "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں یہ وسعت اور تنگی محض لفظی اختلاف کا درجہ رکھتی ہے، کہ حنفیہ کے یہاں مجاہد ہو یا حاجی، اس کے مصرف زکوٰۃ ہونے کے لئے "فقر" ضروری ہے اور "فقر" بجائے خود استحقاق زکوٰۃ کے لئے کافی ہے[2] ...... امام احمد سے بھی ایک قول "فی سبیل اللہ" سے حجاج مراد ہونے کا منقول ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہی ان کی معروف و "اظہر" رائے ہے: وقال أحمد فی أظهر الروايتين: الحج من سبيل الله.[3]

متوسعین

بعد کے فقہا میں ایک گروہ ہمیں ایسا نظر آتا ہے جس نے "فی سبیل اللہ" کے معنی میں عموم و وسعت کی راہ اختیار کی ہے ان میں سر فہرست چھٹی صدی کے نامور فقیہ و عالم ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نام نامی آتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"وفی سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فی طاعة الله وسبيل الخيرات"[4]

تَرجَمَہ: "فی سبیل اللہ تمام نیکیوں سے عبارت ہے اور اس میں اللہ کی اطاعت اور نیکیوں کے راستہ میں کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے۔"

مگر علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک ہاتھ سے "فی سبیل اللہ" کے مفہوم میں جو وسعت برتی تھی، دوسرے ہاتھ سے اسے یہ قید لگا کر واپس بھی لے لیا ہے کہ:

"إذا كان محتاجاً"

تَرجَمَہ: "بشرطیکہ وہ محتاج ہو۔"

جب حاجت اور فقر کی شرط پر زکوٰۃ دی جائے گی، تو عملاً اس مصرف میں وہی تحدید باقی رہے گی جو دوسرے فقہاء کے یہاں ہے، تاہم شاید کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس تشریح سے فائدہ اٹھا کر صاحب فتاویٰ ظہیریہ نے "طلبۂ علوم دینیہ" کو اس مد کا مصداق قرار دیا ہے[5] ...... لیکن عام طور پر فقہاء نے "طلبہ" کے لئے بھی فقر و

[1] دیکھئے: رد المختار: ۲۸۹/۳ [2] البحر الرائق: ۲۴۲/۲ [3] رحمة الامة: ۱۱۲
[4] بدائع الصنائع: ۴۵/۲ [5] تاتار خانیه: ۲۷۰/۲، بحر الرائق: ۲۴۲/۲

احتیاج کی قید برقرار رکھی ہے، اسی لئے عملاً زکوٰۃ کی اس مد کے سلسلہ میں ان حضرات کی آراء سے کوئی حقیقی توسع پیدا نہیں ہوتا، اس لئے حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کہا ہے کہ تعبیر و مراد کا یہ فرق صرف وصیت و اوقاف کے باب میں ظاہر ہوگا۔

"وثمرة الإختلاف فی نحو الاوقاف."[1]

جن فقہاء کے ہاں "فی سبیل اللہ" والے مد میں فقر واحتیاج کی شرط نہیں، ان کے ہاں البتہ "فی سبیل اللہ" کے معنی میں توسع حقیقی طور پر اثر انداز ہوگا ...... اس سلسلہ میں غالباً سب سے پہلے مشہور شافعی عالم قفال رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بعض فقہاء سے توسع نقل کیا ہے اور کہا کہ:

"أنهم أجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى و بناء الحصون و عمارة المسجد لأن قوله وفى سبيل الله عام فى الكل."[2]

تَرْجَمَۃ: "فقہاء نے تمام کار ہائے خیر جیسے مردہ کو کفن، قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر میں صدقات کے خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فی سبیل اللہ" ان سب میں عام ہے۔"

تفسیر مواہب الرحمٰن میں بھی صاحبِ رائے کی وضاحت کے بغیر بعض فقہاء سے اس طرح کی رائے نقل کی گئی ہے۔

امام فخر الدین رازی نے اسی قول کو نقل کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دبے لفظوں میں انہوں نے اس کی تائید بھی کی ہے:

"إعلم أن ظاهر اللفظ فى قوله و فى سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة."[3]

افسوس کہ قفال رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ان فقہاء کا نام بھی ذکر نہ کیا جو لغوی معنی کے اعتبار سے اس مد میں وسعت کے قائل تھے، شاید ایسا اس لئے ہوا ہو کہ اس زمانہ میں یہ قول "شذوذ" کا درجہ رکھتا تھا اس لئے انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہ سمجھا ہو، اس کے بعد تین سو سال سے زیادہ عرصہ تک اس رائے کی کوئی تائید ہوتی نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ بعض مصنفین نے مذاہب و آراء کی نقل کے ذیل میں ایک ایسی رائے کی حیثیت سے اس کا ذکر کر دیا، جس کے حاملین اور قائلین بھی پردہ ابہام میں ہوں، پھر گیارہویں صدی کے مشہور محقق اور محدث علامہ مرتضٰی زبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے اس کی تائید میں چند سطریں لکھیں، فرماتے ہیں:

[1] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۹/۳ [2] مفاتیح الغیب: ۱۱۳/۱۶ [3] حواله مذکور

"يمكن أن يريد المجاهدين والإنفاق منها فى الجهاد لأنه يطلق عليه هذا الاسم عرفاً و يمكن أن يريد سبيل الخير كلها المقربة إلى الله"[1]

تَرجَمَہ: "ممکن ہے کہ مجاہدین پر اور جہاد میں خرچ کرنا مراد لیا جائے، اس لئے کہ عرف میں اس نام (فی سبیل اللہ) کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خیر کے وہ تمام راستے جو اللہ سے نزدیک کرنے والے ہیں، وہ مراد ہوں۔"

پھر اپنے مذاق متصوفانہ کی وجہ سے اس میں وہ عموم برتا کہ مجاہدین کارزار سے لے کر مجاہدۂ نفس کرنے والوں تک اس کا دائرہ وسیع کر دیا اور پیاسے جانوروں اور درختوں کی بھی اس مد زکوٰۃ سے محرومی گوارانہ کی، لکھتے ہیں:

"بل ما تقتضيه المصلحة العامة لكل انسان بل لكل حيوان حتى الشجرة يراها تموت عطشا فيكون عنده بما يشترى لها ما يستقيها به من مال الزكاة فيسقيها بذالك فإنه من سبيل الله و إن أراد المجاهدين فالمجاهدون معلومون بالعرف من هم والمجاهدون أنفسهم أيضا فى سبيل الله فيعانون بذاك على جهاد أنفسهم."[2]

تَرجَمَہ: "بلکہ ہر انسان، بلکہ ہر جانور یہاں تک کہ وہ درخت جو پیاس سے سوکھ رہا ہو، کے لئے مصلحت عامہ کا جو تقاضہ ہو وہ سب فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ کہ اگر اس کے پاس مال زکوٰۃ میں ایسا مال ہو جس کے ذریعہ وہ اس کی آبیاری کا سامان کر سکے، تو اس کو اس سے سیراب کرے۔ اس لئے کہ اس کا شمار بھی فی سبیل اللہ میں ہے۔ اور اگر اس سے مجاہدین مراد لیں۔ تو جو لوگ اپنے نفس سے جہاد کرنے میں مشغول ہوں وہ بھی فی سبیل اللہ کا مصداق ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ وہ مجاہدۂ نفس میں مدد لیتے ہیں۔"

اس کے بعد نسبۃً کم درجہ کی توسیع علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے ہاں ملتی ہے، انہوں نے مجاہدین پر قیاس کرتے ہوئے قضاۃ، مفتیین اور مدرسین کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے؛

"ويلحق به من كان قائماً بمصلحة عامة من مصالح المسلمين كالقضاء و الافتاء والتدريس و إن كان غنياً."[3]

تَرجَمَہ: "اسی سے وہ لوگ بھی ملحق ہیں جو مسلمانوں کی مصالح میں سے کسی عام مصلحت کو انجام

[1] اتحاف: ٢٥٠/٤ [2] اتحاف: ١٢٥٠/٤ [3] سبل السلام: ٦٣٤/٢

دینے میں مشغول ہوں۔ جیسے: قضاء، افتاء، تدریس اگرچہ وہ غنی ہوں۔"

ہر چند کہ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صراحۃً اس مد کی کوئی ایسی تشریح نہیں کی ہے، جو وسعت کو بتاتی ہو، لیکن ان کی بعض عبارتوں سے مترشح ہے کہ مصارف زکوٰۃ میں وہ تحدید وحصر کے قائل نہیں ہیں، بلکہ قرآن مجید کی تعبیر کو محض حصر اضافی مانتے ہیں، فرماتے ہیں:

"فالحصر فی قوله تعالٰی (انما الصدقات) اضافی بالنسبة إلی ما طلبه المنافقون فی صرفها فی مایشتهون علی ما یقتضیه سیاق الأیة و السر فی ذالك ان الحاجات غیر محصورة و لیس فی بیت المال فی البلاد الخالصة للمسلمین غیر الزکوٰة کثیر مال فلا بد من توسعة لتکفی نوائب المدینة. واللّٰه اعلم"[1]

تَرجَمَہ: "اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "انما الصدقات" میں حصر اضافی ہے منافقین، صدقات کو ان کی خواہشات کے مطابق صرف کرنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ حصر اسی کے مقابل ہے، آیت کے سیاق کا تقاضہ یہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ حاجتیں بے شمار ہیں۔ مسلمانوں کے خالص ممالک کے بیت المال میں زکوٰۃ کے سوا بہت سارا مال نہیں۔ لہٰذا اس میں توسع ضروری ہے تا کہ یہ شہر کے ہنگامی مسائل کے لئے بھی کفایت کرے۔"

سترہویں صدی کے صنعتی اور فکری انقلاب کے بعد مغرب بڑی قوت سے اسلام پر حملہ زن ہوا اور اس نے عالم اسلام پر استغلال کے ساتھ ساتھ اسلام پر بھی فکری اور نظری یلغار اپنے تمام وسائل کے ساتھ شروع کر دی۔ دوسری طرف اسلام کے خادمین اور اس کے فکری و علمی محافظین کا رشتہ حکومت و سلطنت سے کٹ کر رہ گیا اور وسائل و ذرائع سے محرومی ان کے سامنے ایک سوالیہ نشان بن گئی کہ ان حالات میں کہ باطل پورے مادی وسائل کے ساتھ علم و قلم کی شمشیر بے نیام لے کر بڑھ رہا ہے، اسلامی سلطنتیں مغربی تہذیب کے سامنے سپر انداز ہو چکی ہیں اور ان کے بیش قدر ذرائع میں ثقافت و تہذیب کے نام پر "بد دینیوں" کے لئے تو وافر حصہ ہے لیکن حفاظت اسلام کے لئے نہ صرف کوئی حصہ نہیں، بلکہ وہ ایک جرم کا درجہ رکھتا ہے، ان حالات میں وہ اسلام کی فکری مورچہ بندی اور اہل باطل کی صف شکنی اور مدافعت کے لئے کہاں سے وسائل لائیں؟

اس صورت حال نے پورے جذبۂ اخلاص کے ساتھ ان کو راہ بتائی کہ "فی سبیل اللہ" کے معروف مفہوم کی بجائے اس کے لغوی معنی کو اختیار کرتے ہوئے زکوٰۃ سے اس ضرورت کی تکمیل کی جائے، اسی لئے اس صدی

[1] حجة اللّٰه البالغة: ۱۴۶/۲، مع ترجمہ اردو

سے پہلے جہاں محقق علماء کے یہاں اس رائے کو ایسا ''شذوذ'' سمجھا جاتا تھا کہ یہ تک کسی نے نہیں لکھا کہ اس وسعت کا قائل کون ہے؟ اس صدی میں عالم اسلام کے وہ علماء جو اسلام کے قلب وجگر اور زبان ودہن بن کر اسلام کی فکری سربلندی کا اثبات کرتے رہے اور ''کلمۃ اللہ تعلو ولا تعلیٰ'' کا ذریعہ بنا ان کو نصیب ہوا، انہوں نے ہی اس مد میں وسعت وکشائش کا آوازہ بلند کیا، یہ ہیں: صاحب المنار علامہ رشید رضا مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جنھوں نے غالباً سب سے پہلے اس نقطۂ نظر کو دلائل و براہین کے پیرہن کے ساتھ پیش کیا[1] ...... علامہ سیّد سلیمان ندوی[2] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا ابوالکلام آزاد[3] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... نواب صدیق حسن خاں[4] ...... ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید احمد عروج قادری[5] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... مولانا امین احسن اصلاحی[6] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ...... اور بعض دوسرے علماء۔

ڈاکٹر یوسف قرضاوی۔ جن کی ''فقہ الزکوٰۃ'' اسلامی کتب خانہ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے ...... نے اس تحدید وتوسیع کے درمیان ایک درمیانی راہ نکالی کہ فی سبیل اللہ سے مراد ''مجاہدین'' ہی ہیں، لیکن جہاد سے صرف ''جہاد بالسیف'' ہی مراد نہیں ہے، جہاد بالقلم اور جہاد باللسان وغیرہ بھی اس میں داخل ہے[7] ...... ہر چند کہ قرضاوی صاحب نے رشید رضا کی بے روک ٹوک توسیع پر نقد کر کے یہ راہ وسط نکالی ہے، لیکن ''جہاد'' کے مفہوم میں اس عموم کے بعد حقیقت یہی ہے کہ رشید رضا اور قرضاوی صاحب کی رائے میں عملاً کوئی بڑا فرق باقی نہیں رہ پاتا۔

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء جو اس مد کو ''مجاہدین'' اور ''غزاۃ'' تک محدود مانتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1. ''انما'' کا لفظ عربی زبان میں حصر کو بتلاتا ہے اور ''فی سبیل اللہ'' کو لغوی معنی کے اعتبار سے عام رکھا جائے تو پھر مصارف زکوٰۃ میں کوئی تحدید باقی نہیں رہتی۔
2. زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کی تعیین اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تمام مدات میں نوعیت کا اختلاف پایا جائے، لیکن ''فی سبیل اللہ'' میں اگر اس درجہ عموم روا رکھا جائے تو ادنیٰ تکلف کے بغیر بقیہ ساتوں مصارف بھی ''فی سبیل اللہ'' کے تحت آ جاتے ہیں۔
3. احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ مصارف میں تحدید اور انحصار ہی شارع کا منشاء ہے اور ''فی سبیل اللہ'' میں عموم کے بعد اس منشاء کی تکمیل ممکن نہیں ابوداؤد شریف میں مروی ہے:

---

[1] تفسیر المنار: ۱۰/۵۰۶، ۵۰۵ [2] سیرة النبی: ۵/۱۲۶ [3] ترجمان القرآن: ۳/۳۱۹
[4] الروضة الندیه: ۱/۲۰۷، ۲۰۶ [5] دیکھئے: عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل [6] تدبر قرآن: ۳/۱۹۲
[7] فقه الزکوٰة: ۲/۵۸، ۶۵۷

"عن زياد بن حارث الصدائى قال: أتيت رسول الله فبا يعته وذكرحديثاً طويلاً فأتاه رجل فقال أعطنى من الصدقة، فقال له رسول الله صلى الله عيله وسلم: إن الله لم يرض بحكم نبى ولا غيره فى الصدقات حتىٰ حكم فيها هو فجزء ها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك." [1]

تَرجَمَہ: "زیاد بن حارث صدائی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ کے پاس آیا اور میں نے بیعت کی، زیاد نے ایک طویل حدیث کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا: مجھے صدقہ دیجئے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ صدقات کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ نے نبی یا کسی اور کی مرضی پر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ اس کے بارے میں خود فیصلہ فرما دیا اور آٹھ صنفیں مقرر کردیں۔ اگر تم ان میں سے ہو تو میں تم کو تمہارا حق دے دوں۔"

❹ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت ایک اصطلاح شرع کی ہے، لہٰذا جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" ہی مراد ہوں گے، چنانچہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا:

"سبل الله كثيرة ولكن لا أعلم خلافاً فى أن المراد بسبيل الله هٰهنا الغزو فى سبيل الله." [2]

تَرجَمَہ: "اللہ کے راستے تو بہت ہیں؛ لیکن میرے علم کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں "سبیل اللہ" سے جہاد فی سبیل اللہ مراد ہے۔"

اس طرح کی تصریحات دوسرے اہل علم کے یہاں بھی موجود ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

❺ غور کیا جائے تو چوتھی صدی ہجری تک "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں دو کے سوا کوئی تیسرا قول نہیں ملتا، ایک مجاہدین اور متعلقات جہاد دوسرے حجاج۔ گویا ائمہ مجتہدین کے دور میں اس پر اجماع منعقد ہو چکا، اس کے بعد کسی اور رائے کا اظہار گویا خرق اجماع کے مترادف ہے۔

❻ مصارف زکوٰۃ کی آیت سے پہلے قرآن مجید میں جہاد کا ذکر کیا گیا ہے، اور "انفروا خفا فاً وثقالاً" [3] کی ترغیب دی گئی ہے، قرآن مجید کا عام اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ کے ذکر کے بعد جب دوسرے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ان دونوں میں کوئی مناسبت اور باہمی ربط ہوا کرتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں فی سبیل اللہ سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" مراد ہیں۔ [4]

---

[1] ابو داؤد: ۲۳۰/۱ كتاب الزكوٰة، نیز ملاحظہ ہو: درمنثور: ۲۲۰/۲
[2] احكام القرآن لا بن عربى: ۹۶۹/۲
[3] التوبة: ۴۱
[4] الاساس فى التفسير للشيخ السيد حوصى: ۲۳۱۲/۴

متوسعین کی دلیلیں

❶ فی سبیل اللہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے اور کتاب وسنت میں جو عام وارد ہوں، وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہے۔ امام رازی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اسی عموم سے استدلال کیا ہے۔[1]

❷ اگر "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین ہی مراد ہوں تو ان پر ان دوسرے لوگوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے، جو مسلمانوں کی مصالح عامہ کو انجام دیتے ہوں جیسے قضاۃ، اہل افتاء، مدرسین وغیرہ۔ علامہ صنعانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس طرف اشارہ کیا ہے[2] اور صنعانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ اسی طرف امام بخاری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا میلان تھا، چنانچہ انہوں نے اپنی "صحیح" میں ایک عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے "باب رزق الحاکم و العاملین علیها"[3] ...... (قاضی اور عاملین زکوٰۃ کے کفاف کا بیان)۔ غرض اعلاء کلمۃ اللہ کی علت میں اشتراک کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بھی اس زمرہ میں رکھ کر ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

❸ قرآن مجید نے بعض مصارف پر لام داخل کیا ہے جو "تملیک" کے معنی میں ہوتا ہے۔ گویا ان مصارف میں افراد واشخاص کی حاجت روائی اور ان کو مالک بنانے کی طرف اشارہ ہے، جب کہ بعض مصارف پر "فی" داخل کیا گیا ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس مد سے اشخاص وافراد بذاتِ خود مراد نہیں ہیں، بلکہ شریعت کی کچھ خاص مصلحتیں پیش نظر ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ ان کی تکمیل کی جائے۔ لہٰذا "جہاد فی سبیل اللہ" کی مصلحت اور مقصود کی جن ذرائع سے بھی تکمیل ہوتی ہو، تکمیل جائے گی۔

❹ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے دو مقاصد ہیں، ایک مقصد فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہے، دوسرا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ فقراء ومساکین، ابن سبیل، غارمین اور عاملین وغیرہ پہلے مقصد کو پورا کرتے ہیں جب کو مؤلفۃ القلوب اور فی سبیل اللہ سے دوسرے مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ فی زمانہ چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد بالسیف سے بڑھ کر جہاد بالقلم کی ضرورت ہے اور آج کارگاہِ مقابلہ صحافت، ادب، تصنیف وتالیف اور علم وفن بن چکا ہے، اس لئے شریعت کے اس منشأ ومصلحت کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں کہ فی سبیل اللہ کے مفہوم میں وسعت برتی جائے۔

❺ قرن اول میں فی سبیل اللہ سے بعض صحابہ نے "حج" مراد لیا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ اس سے مراد حجاج اور عمرہ کرنے والے ہیں، اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن

---

[1] تفسیر کبیر: ١١٣/١٦ نیز ملاحظہ ہو: اتحاف السادة المتقين للزبيدي: ٢٥٠/٤

[2] سبل السلام: ٦٣٤/٢ [3] بخاری شریف: ١٠٦١/٢

عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے بھی منقول ہے، نیز امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ابولاس سے نقل کیا ہے کہ آپ نے ان کو صدقہ کا اونٹ عطا فرمایا تھا[1] اس سے معلوم ہوا کہ فی سبیل اللہ کی مد مجاہدین میں منحصر نہیں ہے۔

❻ فقہاء متاخرین کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ انہوں نے طلبۂ علوم دینیہ کو بھی اس مد میں شمار کیا ہے، فقہاء مالکیہ نے تو بیانگ دہل غنی طلبہ کو بھی اس مد میں شامل رکھا اور وجہ بتائی ہے کہ وہ بھی مجاہدین ہیں، چنانچہ علامہ صاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"مذهب مالك أن طلبة العلم المنهمكين فيه لهم الأخذ من الزكوٰة ولو غنيا إذا انقطع حقّهم من بيت المال لأنّهم مجاهدون."[2]

تَرْجَمَہ: "امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذہب یہ ہے کہ طلبہ جو علم میں منہمک ہوں، ان کے لئے زکوٰۃ لینا درست ہے۔ گو وہ مال دار ہوں، بشرطیکہ بیت المال سے ان کا حق مسدود ہوگیا ہو؛ اس لئے کہ وہ مجاہدین ہیں۔"

لیکن خود فقہاء حنفیہ کے یہاں بھی ایسی صراحتیں مل جاتی ہیں کہ غنی طلبہ کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے صاحب واقعات سے نقل کیا ہے:

"إن طالب العلم يجوز له أخذ الزكوٰة ولو غنيا إذا فرّغ نفسه لإفادة العلم و إستفادته لعجزه عن الكسب."[3]

تَرْجَمَہ: "طالب علم گو غنی ہو، اگر وہ اپنے آپ کو علم کے افادہ اور استفادہ کے لئے فارغ کرلے تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ کسب معاش سے عاجز ہے۔"

❼ مصارف صدقات کی آیت میں "انما" حصر حقیقی کے لئے نہیں ہے بلکہ حصر اضافی کے لئے ہے، چوں کہ منافقین آرزومند تھے کہ صدقات میں سے ان کو دیا جائے، جیسا کہ اس آیت سے پہلے کی آیت میں مذکور ہے، قرآن ان کے استحقاق کی نفی کرنا چاہتا ہے تو قرآن مجید کا منشاء صرف منافقین کے استحقاق کی نفی کرنا ہے، مطلق حصر و تحدید مقصود نہیں۔[4]

جمہور کی دلیل پر ایک نظر

اب ہم ایک نظر ان دلائل پر ڈالیں گے جو فریقین کی جانب سے پیش کئے گئے ہیں۔ جمہور کی طرف سے

[1] ملاحظہ ہو احکام القرآن للقرطبی: ۱۸۵/۸ نیز ملاحظہ ہو صحیح بخاری، کتاب الزکاۃ، باب قوله تعالیٰ والغارمین وفی سبیل اللّٰه وابن السبیل [2] حاشیہ صاوی علی تفسیر الجلالین: ۱۵٤/۲ [3] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۵/۳ نیز ملاحظہ ہو مراقی الفلاح: ٤۷۵ [4] ملاحظہ ہو حجۃ اللّٰه البالغة: ۱۰٦/۲ مصارف زکوٰۃ

''فی سبیل اللہ'' میں مجاہدین کی تخصیص پر یہ استدلال کہ اس سے پہلے جہاد کا مضمون آیا ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ یہاں بھی ''فی سبیل اللہ'' سے جہاد ہی مراد ہو، محض ایک قرینۂ بعید کا درجہ رکھتا ہے، منافقین گو نماز و روزہ بظاہر کر لیتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ ''جہاد'' سے راہ فرار اختیار کرتے تھے، اس لئے ترغیب جہاد کے بعد روئے سخن منافقین کی طرف ہوا اور چوں کہ منافقین مفت خوری کے متمنی رہتے تھے، اس لئے ایک طرف ان کے اس مزاج و مذاق کی مذمت کی گئی اور دوسری طرف یہ وضاحت بھی کردی گئی کہ زکوٰۃ و صدقات کے مصرف کون لوگ ہیں؟ اس طرح فی سبیل اللہ کے مفہوم میں تحدید وحصر کے بغیر بھی آیت کے سیاق و سباق سے اس کا ربط قائم رہتا ہے۔ اس کے سوا جمہور نے اپنے نقطۂ نظر پر جو نکات پیش کئے ہیں وہ کافی قوی ہیں!

متوسعین کے دلائل پر ایک نظر!

❶ دوسرے گروہ کی سب سے قوی دلیل ''فی سبیل اللہ'' کا لفظی اعتبار سے عموم و اطلاق ہے۔ لیکن اگر جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کو ایک شرعی اصطلاح تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اصطلاحات شرعیہ میں الفاظ کے عموم و اطلاق اور اس کے حقیقی و لغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

❷ ''مجاہدین'' پر مصارف زکوٰۃ کے باب میں دوسروں کو قیاس کرنا اس لئے قرین صواب نہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت میں اصل ''تعبد'' ہے اور تعبدی احکام میں اصولی طور پر قیاس کو دخل نہیں۔

❸ ''لام'' اور ''فی'' سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ پہلی قسم کے مدات میں شارع نے صرف اشخاص کی ضرورت کو سامنے رکھا ہے، دوسری قسم کی مدات میں مصالح بھی پیش نظر ہیں؛ لیکن خود قرآن مجید کی تعبیر سے واضح ہے کہ ان مدات میں بھی مجرد مصلحت مقصود نہیں ہے بلکہ افراد کے واسطہ سے مصلحت کی تکمیل مقصود ہے، غور کیا جائے کہ فک رقاب کا مسئلہ ہو، ابن سبیل کی مد ہو یا غارمین کا، ہر جگہ افراد و اشخاص کے ذریعہ مصلحت کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے ''فی سبیل اللہ'' والی مصلحت بھی افراد و اشخاص کے واسطہ سے مکمل کی جائے گی محض رفاہی اور دینی افعال و اعمال کے ذریعہ نہیں، اسی لئے جو لوگ ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین مراد لیتے ہیں، ان کے ہاں اصل عبارت ''فی سبیل الغزاة فی سبیل اللّٰه'' قرار پائے گی۔ علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے تعبیر میں ''لام'' سے ''فی'' کی طرف عدول کی اچھی عقدہ کشائی کی ہے، فرماتے ہیں:

''فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى فى فى الأربعة الاخيرة قلت: للايذان بأنهم أرسخ فى إستحقاق التصدق عليهم من سبق ذكره لان ''فى'' للوعاء فنبه على انهم احقاء بأن توضع فيهم الصدقات و يجعلوا مظنة لها و مصبا و

ذالك لما فی فك الرقاب من الكتابة أوالرق أوالاسر وفی فك الغارمين من الغرم من التخليص و الانقاذونجمع الغازی الفقيرأ والمنقطع فی الحج بين الفقر او العبادة و كذالك إبن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال و تكرير "فی" فی قوله و فی سبيل الله و ابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين علی الرقاب و الغارمين."[1]

تَرجَمَہ: "اگر تم کہو کہ آخری چار مصارف میں "لام" سے "فی" کی طرف کیوں رجوع کیا گیا تو میں کہوں گا کہ یہ بتانے کے لئے کہ وہ بہ مقابلہ سابق الذکر مدات کے صدقہ کے زیادہ مستحق ہیں؛ اس لئے کہ "فی" ظرف کے لئے ہے۔ تو اس بات پر متنبہ فرمایا گیا کہ وہ لوگ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان میں زکوٰۃ رکھی جائے۔ "فک رقاب" یعنی غلام مکاتب یا مطلق غلام یا قیدیوں کو آزاد کرنے اور مقروضوں کی قرض سے گردن چھڑانے میں ان کو نجات دلانا اور غلامی سے نکالنا ہے اور محتاج مجاہد یا حج میں جس کا سامان سفر ختم ہوگیا ہو، وہ فقر و محتاجی اور عبادت دونوں کو جمع کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح مسافر میں محتاجی نیز اہل وعیال اور مال سے دوری دونوں جمع ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فی سبیل اللہ" اور "ابن السبیل" میں "فی" کی تکرار سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں مدات کو "رقاب" (غلام کو آزاد کرنے) اور "غارمین" (مقروضوں کی مدد) پر زیادہ ترجیح حاصل ہے۔"

آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر اس نکتہ کا اضافہ کیا ہے کہ پہلے چار مصارف میں خود ان کو مالک بنایا جاتا ہے، جب کہ بعد کے چاروں مصارف میں خود اس کو مالک بنانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مصلحتوں کی تکمیل مقصود ہوتی ہے، تو اس لئے "لام تملیک" پہلے چاروں مصارف کے لئے زیادہ مناسب وموزوں تھا۔[2]

۴ اس میں شبہ نہیں کہ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقراء کی حاجت روائی اور اعلاء کلمۃ اللہ زکوٰۃ کے دوگانہ مقاصد ہیں اور جہاد بالسیف کے علاوہ بھی اظہار دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے مختلف ذرائع ہیں، لیکن ظاہر ہے "اعلاء کلمۃ اللہ" کی حیثیت ایک حکمت و مصلحت کی ہے اور احکام کی بنیاد "حکمت" پر نہیں ہوتی، علت پر ہوتی ہے، علت جیسے "عاملین" میں "عمل عامل" اور "غارمین" میں مقروض ہونا یا بعض فقہاء کی رائے پر دو مسلمانوں کے درمیان مصالحت کے لئے مالی بار کو برداشت کرنا ہے، اسی طرح "فی سبیل اللہ" جہاد ہے اور جہاد کا اصطلاحی مفہوم "جہاد بالسیف" ہے، اس لئے حکم کی بنیاد واساس اسی پر رہے گی۔

[1] الكشاف: ۱۵۸.۵۹/۲ [2] روح المعانی: ۱۲٤/۱۰

❺ ''فی سبیل اللہ'' میں امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے ایک قول کے مطابق حجاج کو داخل کرنا حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کے اثر پر مبنی ہے، لیکن خود ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اثر کا بہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس سے مصرف زکوٰۃ والے ''فی سبیل اللہ'' میں عموم قرین صواب نظر نہیں آتا، قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس روایت کو اپنی تفسیر میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، اصل میں ایک شخص نے اپنے مال کے ایک حصہ کی ''فی سبیل اللہ'' وصیت کی تھی، خاتون نے آکر حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مسئلہ پوچھا، انہوں نے فرمایا: ''فهو كما قال في سبيل الله''، اس مجمل جواب سے خاتون کی الجھن دور نہ ہوئی۔ اس لئے عبدالرحمان بن ابی نعیم نے جوان کے ساتھ تھے۔ مکرر توجہ دلائی، ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا کہ تم چاہتے ہو کہ میں اسے کہوں کہ ان فوجیوں کو دے دے جو زمین میں فساد مچاتے پھرتے ہیں اور راہگیروں کو لوٹتے ہیں؟ عبدالرحمٰن نے دریافت کیا: پھر آپ اس کو کس مد میں خرچ کرنے کا حکم دیتے ہیں، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا: صالحین کے حوالہ کرنے کا، یعنی حجاج بیت اللہ کو کہ وہ اللہ کے مہمان ہیں۔[1]

غور کیا جائے کہ یہاں زکوٰۃ کے مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ ''نذر'' ہے، اس میں جہاد اور دوسرے کارِ خیر دونوں کی گنجائش تھی، حضرت ابن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے زمانہ کے فوجیوں کی بے راہ روی دیکھتے ہوئے ان کو مشورہ دیا کہ حجاج پر خرچ کر دیا جائے، ''نذر'' کی بنیاد اصل میں عرف پر ہوتی ہے، جس میں دونوں معنی کی گنجائش ہے اور ''فی سبیل اللہ'' کی حیثیت مصارفِ زکوٰۃ میں اصطلاح شرعی کی ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ چنانچہ امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے ان کے بعض تلامذہ نے اس قول سے رجوع نقل کیا ہے[2]

...... گو بعض دفعہ ائمہ کا مرجوع عنہ قول ہی معروف ہو جاتا ہے اور قبول عام حاصل کر لیتا ہے، اس کی واضح مثال ''آمین'' کے جہر و سر میں امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی رائے ہے، آمین میں جہر آپ کا مرجوع عنہ قول ہے، مگر یہی فقہاء شوافع کے ہاں معمول و معتمد ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے بھی اس طرح کے نذر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو عہد نبوی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ میں پیش آیا[3] لیکن فقر و احتیاج کی قید کے بعد جیسا کہ ذکر ہوا امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا اختلاف محض تعبیر کے اختلاف کا درجہ رکھتا ہے۔

❻ ''طلبہ'' کے سلسلہ میں جہاں تک حنفیہ کی بات ہے، تو قول صحیح و معتمد یہی ہے کہ ان کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لئے بھی فقر و حاجت کی شرط ہے، گو بعض مصنّفین نے ''غنی طلبہ'' کو بھی زکوٰۃ کی اجازت دی ہے؛ لیکن اس کو کبھی بھی فقہ حنفی میں اعتبار و قبول حاصل نہ ہو سکا، یہ ان کے اس اصول کے خلاف ہے جو صراحۃً فقہ حنفی کی تمام ہی متون و شروح میں منقول ہے کہ سوائے ''عاملین'' کے تمام ہی مدات میں فقر و حاجت کی شرط کے ساتھ ہی

[1] الجامع لا حكام القرآن: ۱۸۵/۸ [2] ارشاد الساری: ۵۷/۳ [3] الاتحاف: ۲۴۸/٤

زکوٰۃ کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وهذا الفرع مخالف لا طلاقهم الحرمة فی الغنی ولم يعتمده أحد ...... والأوجه تقيده بالفقير."[1]

تَرْجَمَہ: "یہ جزئیہ غنی کے بارے میں فقہاء نے مطلقاً زکوٰۃ کی حرمت کا جو حکم لگایا ہے، اس کے مخالف ہے۔ کسی صاحب علم نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا اور صحیح یہی ہے کہ یہ صورت بھی محتاج کے ساتھ مقید ہے۔"

رہ گیا مالکیہ کا طلباء علوم دینیہ کو غناء کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا، تو ان کے ہاں واقعی اس میں توسع معلوم ہوتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں اس مسئلہ میں نسبتہً مالکیہ کے یہاں ایک گونہ وسعت نظر آتی ہے۔

⑦ شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی تمام تر جلالت شان اور ذکاوت موہوبہ کے باجود اس بات میں ان سے اتفاق ممکن نہیں کہ "مصارف زکوٰۃ کی اس آیت میں "انما" محض "حصرِ اضافی" ہے اور مصارف زکوٰۃ میں فی نفسہٖ عموم ہے، مقصود صرف "منافقین" کی نفی ہے"۔ اس لئے کہ ابو داؤد کی روایت آچکی ہے اور مفسرین کے یہاں اور بھی روایات موجود ہیں، جو اس بات کو بے غبار کرتی ہیں کہ اس آیت سے شارع تعالیٰ کا منشأ مصارف کی تحدید و تعیین ہے، یہاں تک کہ خود مہبط وحی ﷺ کو بھی اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ بطور خود حقداروں کی تعیین اور مقررہ اصناف میں اضافہ و توسیع کریں۔

مسئلہ کی اصل اور بنیاد

اصل میں اس مسئلہ میں جو بات اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن کی تعبیرات عام طور پر اس کے لغوی معنی میں استعمال ہوتی ہیں اور یہی اس کے "عربی مبین[2]" ہونے کا تقاضہ ہے، لیکن بیسیوں اصطلاحات ہیں جن کو قرآن مجید ایک خاص معنی و مفہوم میں استعمال کرتا ہے، صلوٰۃ وصوم، زکوٰۃ و حج، طہارت، معروف و منکر، دین و شریعت وغیرہ۔ یہ اس کی خاص اصطلاحات ہیں، جب سیاق و سباق، صلات، اس سے متعلق افعال اور اس کے لغوی معنی اس کی شہادت نہ دیتے ہوں تو ان کو خاص انہیں اصطلاحی معنوں پر محمول کیا جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ "فی سبیل اللہ" کی حیثیت کیا ہے؟ جن لوگوں نے اس میں عموم برتا ہے، انہوں نے اس کو سادہ لغوی معنی پر محمول کیا ہے اور جن حضرات نے "مجاہدین فی سبیل اللہ" کی تحدید کی ہے، انہوں نے اس کو ایک شرعی اور قرآنی اصطلاح کی نظر سے دیکھا ہے۔

[1] ردالمحتار: ۲۸۶/۳ [2] الشعراء ۱۹۵

چنانچہ علامہ کا سانی، قاضی ابو یوسف رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالیٰ کی رائے کے مطابق مجاہدین کے ساتھ اس کی تخصیص پر یہی استدلال کرتے ہیں کہ

"لأن سبيل الله إذا أطلق فى عرف الشرع يرادبه ذلك"[1]

تَرْجَمَہ: "کیوں کہ شریعت کے عرف کے مطابق جب مطلق "سبیل اللہ" بولا جائے تو اس سے مجاہد فی سبیل اللہ ہی مراد ہوتا ہے۔"

ابن قدامہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لأن "فى سبيل الله" عندالإطلاق إنما ينصرف إلى الجهاد فإن كل مافى القرآن من ذكر سبيل الله إنما ير يدبه الجهاد إلا اليسير فيجب ان يحمل مافى الأية على ذلك."[2]

تَرْجَمَہ: "اس لئے کہ "سبیل اللہ" جب مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے کیوں کہ قرآن میں چند جگہوں کو چھوڑ کر جہاں بھی "سبیل اللہ" کا ذکر آیا ہے اس سے جہاد ہی مراد ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس آیت میں بھی "فی سبیل اللہ" کو اسی معنی پر محمول کیا جائے۔"

لغت کی مشہور کتابوں میں بھی یہی بات کہی گئی ہے...... علامہ ابن اثیر رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ ناقل ہیں:

"و إذا أطلق فهو فى الغالب واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الإستعمال كأنه مقصور عليه."[3]

تَرْجَمَہ: "جب فی سبیل اللہ کا لفظ مطلق ہو تو اکثر اس سے جہاد ہی مراد لیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا صرف یہی معنی ہے۔"

لسان العرب میں کہا گیا ہے:

"و إذا أطلق فى الغالب فهو واقع على الجهاد حتى صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصورعليه"[4]

تَرْجَمَہ: "جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے، یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا یہی معنی ہے۔"

شارح ھدایہ عینی کا بیان ہے:

---

[1] بدائع الصنائع: ۸۰٤/۲　[2] المغنی: ٤٧٠/٦

[3] تاج العروس: ۳٦٦/۷، نیز ملاحظہ ہو ابن اثیر کی النہایہ: ۱۵٦/۲　[4] لسان العرب: ۳۲۰/۱۱

"سبیل اللّٰہ عبارة عن جمیع القرب لکن عند الإطلاق یصرف إلی الجهاد.[1]"

ترجمہ: ""سبیل اللہ" میں تمام نیکیاں شامل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے جہاد مراد ہوگا۔"

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے:

"الطاعات کلها فی سبیل اللّٰہ ولکن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عندالناس."[2]

ترجمہ: "تمام طاعتیں فی سبیل اللہ میں داخل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہو تو ان سے مقصود مجاہدین ہیں۔"

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں "فی سبیل اللہ" کے لئے معنی جہاد سے انحراف کا قرینہ موجود نہ ہو، وہاں "فی سبیل اللہ" سے یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ ہاں کسی خاص فعل کے سیاق میں یا صِلات کی تبدیلی کی وجہ سے کہیں اس سے مختلف معنی مراد لیا گیا ہو تو وہ اس کے مغائر نہیں، جیسے: صلوٰۃ ایک اصطلاح شرعی ہے، لیکن بعض جگہ لغوی معنی میں بھی استعمال ہوا ہے "وصل علیهم إن صلوتك سکن لهم[3]" کہ یہاں صلوٰۃ بہ معنی "دعا" وارد ہوا ہے۔

جہاد بھی ایک شرعی اصطلاح ہے!

یہی بات ان حضرات سے بھی کہنی ہے جو "فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لے کر خود جہاد کے معنی میں توسع برتتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ "جہاد" کے لغوی معنی مطلق سعی وکوشش کے ہیں، اس لحاظ سے دین کی سربلندی کی ہر کوشش فی الجملہ "جہاد فی سبیل اللہ" میں داخل ہے، اسی مادۂ اشتقاق کی رعایت سے نصوص میں بعض مقامات پر زبان وقلم کے ذریعہ ہونے والی دینی مساعی پر بھی جہاد کا اطلاق کیا گیا ہے[4] لیکن یہ صورتیں اصطلاحی جہاد بہر حال نہیں ہیں، یہ ویسے ہی ہے کہ جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "مسلم" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی:

"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده."[5]

ترجمہ: "مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔"

اور "مؤمن" کے بارے میں فرمایا گیا:

"لایؤمن من لایأ من جاره بوائقه."[6]

---

[1] البنایه علی الهدایه: ۱۲۵۸/۲　[2] المبسوط: ۱۰/۳　[3] توبه ۱۰۳

[4] التوبة ۷۳، عنکبوت ۶۹　[5] بخاری: ۶/۱　[6] بخاری: ۸۸۹/۲

تَرْجَمَہ: ''وہ مؤمن نہیں جس کا پڑوسی اس کے شر سے محفوظ نہ ہو۔''

یا ارشاد ہوا:

''المهاجر من هجر مانهى الله عنه.''[1]

تَرْجَمَہ: ''مہاجر وہ ہے جو اللہ کی منع کی ہوئی بات سے باز رہے۔''

ظاہر ہے کہ ان روایات میں اسلام اور ہجرت کے بعض تقاضوں کی طرف کمال لطافت کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے، یہی حال ان روایات کا ہے جن میں قلم ولسان کی مساعی اور سلطان جائر کے ساتھ کلمۂ حق کی جرأت اظہار کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ہے، امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ''اسماء شرعیہ'' کے متعلق صحیح لکھا ہے کہ اس میں گو معنی لغوی سے مکمل عدول وانحراف نہیں ہوتا؛ لیکن شریعت اس کے مصداق میں تصرف بھی ضرور ہی کرتی ہے اور بعض دفعہ اس کے عموم واطلاق میں تخصیص سے کام لیتی ہے:

''والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسامي ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس إذللشرع في الإستعمال كما للعرب.''[2]

تَرْجَمَہ: ''ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شریعت نے ان الفاظ میں تصرف کیا ہے، نیز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ الفاظ بالکلیہ لغت سے منقول ہیں، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناموں کی بابت عرف لغت نے دو طریقوں پر تصرف کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو افراد نام کے مصداق ہیں ان میں سے بعض کے ساتھ یہ نام مخصوص کردیا گیا، جیسے: ''دابۃ'' کا لفظ، اسی طرح شریعت میں بھی حج، صوم، ایمان وغیرہ کے مصداق میں جو تصرف کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ جیسے اہل زبان کا عرف ہے، اسی طرح شریعت کا بھی ایک عرف ہے۔''

پس جہاں کہیں شارع نے ''جہاد'' کی اصطلاح استعمال کی ہو، وہاں ضرور ہے کہ جہاد بالسیف ہی مراد ہو، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت یا ایسا واضح قرینہ موجود ہو، جو یہاں کنایہ واستعارہ کا متقاضی ہو؛ اس لئے اس آیت میں بھی ''جہاد'' کے معنی میں عموم صحیح نظر نہیں آتا، اسی لئے بہت سے فقہاء نے جہاد فی سبیل

[1] بخاری: ۶/۱ [2] المستصفى: ۲۳۰/۱، الفصل الرابع في الاسماء الشرعيه

اللہ کی بجائے "غزو فی سبیل اللہ" کی اصطلاح استعمال کی ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا قول گذر چکا ہے: "المرادبسبيل الله ههنا الغزو فى سبيل الله"[1] ابن کثیر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے: "الغزاة الذين لاحق لهم فى الديوان[2]" ...... زمخشری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں: "فقراء الغزاة[3]" ...... قاضی بیضاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے قتال کا لفظ استعمال کیا ہے۔

قرطبی کہتے ہیں:

"وهم الغزاة وموضع الرباط يعطون ماينفقون فى غزوهم كانوا أغنياء أوفقراء[4]."

تَرْجَمَہ: "اس کا مصداق مجاہدین اور سرحدات پر رہنے والے ہیں، ان کو دیا جائے گا تا کہ یہ جہاد میں خرچ کریں۔ چاہے وہ مال دار ہوں یا محتاج۔"

حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"فالاكثر على أنه يختص بالغازى."[5]

تَرْجَمَہ: "اکثر حضرات کے نزدیک یہ غازی کے لئے مخصوص ہے۔"

خود حدیث میں بھی "غازی" ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے:

"لاتحل الصدقة لغنى إلا لخمسة: لغاز فى سبيل الله أولعامل عليها أولغارم أولرجل اشتراها بماله أولرجل له جار مسكين فتصدق على المسكين فأهدى المسكين إلى الغنى."[6]

تَرْجَمَہ: "سوائے پانچ اشخاص کے مال دار کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں۔ مجاہد فی سبیل اللہ، عامل زکوٰۃ، مقروض، جس شخص نے اپنے مال سے کوئی زکوٰۃ کی چیز خریدی ہو جس شخص کا کوئی مسکین پڑوسی ہو، مسکین پر صدقہ کیا جائے اور مسکین اس مال دار کو ہدیہ کردے۔"

نصوص میں جہاد بالقلم، جہاد باللسان اور جہاد بالنفس وغیرہ پر "جہاد" کا اطلاق کیا گیا ہے؛ لیکن میرے حقیر علم کے مطابق "غزوہ" کا اطلاق اس قسم کی مساعی پر نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے واقعہ ہے کہ مذکورہ آیت میں "فی سبیل اللہ" سے جہاد اصطلاحی ہی مراد ہے، نہ کہ مطلق دین کے لئے مساعی اور جدوجہد۔

---

[1] احكام القرآن لابن العربى: ۹٦۹/۲ [2] تفسير بن كثير: ۳۸۰/۱ [3] كشاف: ۱۵۸/۱
[4] الجامع لاحكام القرآن: ۱۸۵/۸ [5] فتح البارى: ۲۳۲/۳ [6] ابوداؤد: ۲۳۱/۱

زکوٰۃ کی اس مد میں تملیک؟

زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس بات پر قریب قریب ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاق ہے کہ رفاہی کاموں، مدارس و مساجد کی تعمیر اور ریلوں کی مرمت، مردوں کی تجہیز و تکفین اور اس طرح کے کاموں میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی، فقہاء حنفیہ کے علاوہ علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی اس کی صراحت کی ہے[1] البتہ مالکیہ غالباً مقصد جہاد کے لئے تملیک کو ضروری نہیں سمجھتے، محمد بن عبدالحکم نے مال زکوٰۃ سے زرہ، ہتھیار اور آلات حرب کی خریداری وغیرہ کی اجازت دی ہے[2] علامہ محمد علیش مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس مد سے جاسوس کو بھی دینے کی اجازت دی ہے اور گو عام فقہا نے دفاعی تعمیرات، فصیل بندی، اور کشتی سازی وغیرہ کے لئے اس مد سے خرچ کرنے کو منع کیا ہے مگر ابن عبدالحکم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے[3]

فقہاء نے زکوٰۃ میں تملیک کی شرط کتاب و سنت کی تعبیرات کو سامنے رکھ کر لگائی ہے، اس سلسلہ میں یہ نکات قابل ذکر ہیں:

❶ قرآن مجید نے مصارف زکوٰۃ کا آغاز "لام" سے کیا ہے، جو تملیک کے لئے آتا ہے۔

❷ قرآن نے متعدد مواقع پر کہا ہے: اٰتوا الزکوٰۃ ..... "ایتاء" اعطاء (دے دینے) کے معنی میں ہے[4] ..... جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیا جائے، جیسے مہر سے متعلق ارشاد ہوا، "واٰتوا النساء صدقاتھن نحلۃ"[5] یہاں بھی "ایتاء" تملیک کے معنی میں ہے۔

❸ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے زکوٰۃ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"توخذ من اغنیاء ھم وترد فی فقراء ھم."[6]

تَرْجَمَۃ: "ان کے مال داروں سے لی جائے اور ان کے فقراء پر خرچ کی جائے۔"

"تقسیم" کا لفظ تملیک کو مستلزم ہے۔

یہ تمام قرائن بتاتے ہیں کہ "فی سبیل اللہ" والی مد میں بھی زکوٰۃ کے لئے تملیک ضروری ہے اور دفاعی امور و مصالح پر یہ رقم "مجاہدین" کے واسطہ سے خرچ کی جائے گی۔

رہ گئی یہ بات کہ اس مد خاص میں "لام" کی بجائے "فی" کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ تو علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ "فی" عربی زبان میں ظرف پر داخل ہوتا ہے اور ظرف مظروف

[1] ملاحظہ ہو البحر الرائق: ۲/۲٤۳، المغنی: ۲/۲۸۰، درمختار علی ہامش الرد: ۲/٦۲

[2] الجامع لا حکام القرآن: ۸/۱۸٦ [3] منح الجلیل علی مختصر الخلیل: ۱/۷۵. ۳۷٤

[4] الایتاء والاعطاء، مفردات القرآن للا صفہانی: ۸ [5] النساء: ٤ [6] بخاری: ۱/۱۸۷

کا احاطہ واستیعاب کر لیتا ہے، اس طرح ''ظرف'' کے ساتھ تعبیر تاکید بلیغ اور اہتمام خاص کو بتاتی ہے، چوں کہ پہلے چاروں مدات کے مقابلہ بعد کے چاروں مدات کی نوعیت زیادہ اہم تھی؛ اس لئے ان پر ''فی'' داخل کیا گیا ہے خصوصیت سے ''سبیل اللہ'' میں تو محض عطف پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ''رقاب'' اور ''غارمین'' کے ذکر کے بعد مستقل طور پر ''فی سبیل اللہ'' فرمایا گیا۔[1]

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ غنی مجاہدین کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔[2] شوافع یہ قید بھی لگاتے ہیں کہ وہ مجاہدین مستقل تنخواہ دار نہ ہوں، بلکہ رضا کارانہ خدمت کرتے ہوں[3] حنفیہ کے یہاں مجاہدین کے لئے بھی فقر شرط ہے۔[4] جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے گذری کہ پانچ اشخاص کے لئے باوجود غنی ہونے کے زکوٰۃ حلال ہے اور انہیں میں آپ نے ''غازی فی سبیل اللہ'' کو بھی شمار فرمایا۔[5] ...... حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے غنی کے لئے زکوٰۃ کو حرام قرار دیا **''لاتحل الصدقة لغنی ولالذی مرة سوی[6]''** ایک اور روایت میں ہے:

''لاحظ فیها لغنی ولالقوی مکتسب''[7]

تَرجَمَہ: ''زکوٰۃ میں مال دار اور کمانے پر قادر طاقت ور شخص کے لئے کوئی حصہ نہیں۔''

حضرت معاذ کو آپ ﷺ نے یمن بھیجتے ہوئے ہدایت فرمائی کہ اغنیاء سے زکوٰۃ لی جائے اور فقراء میں تقسیم کردی جائے۔[8] پس، گویا ''فقر'' استحقاق زکوٰۃ کے لئے بنیادی شرط ہے۔

حنفیہ نے اس روایت کا مختلف طریقوں سے جواب دینے کی کوشش کی ہے جس میں ''مجاہد'' کو غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے[9] مگر قوی تر جواب وہ ہے جو امام ابو بکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ''حضری'' زندگی کے اعتبار سے غنی ہو، اس کو مکان میسر ہو، اثاثہ جات ہوں، خادم ہو، سواری ہو، دوسو درہم سے زیادہ رقم ہو، لیکن اب جب وہ سفر جہاد پر کمر بستہ ہو تو سفر اور بالخصوص سفر جہاد کے اعتبار سے حاجت مند ہو جاتا ہے، ذرائع سفر مطلوب ہیں، آلات حرب کی ضرورت ہے، توشہ سفر بھی درکار ہے تو ایسے شخص کو جو اپنے وطن میں رہتے ہوئے ''غنی'' تھا، حاجت وفقر کی وجہ سے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔[10]

---

[1] ملخص از: الکشاف: ۵۹/۲، ۱۵۸ [2] شرح مهذب: ۲۱۲/۶ [3] المنهاج القویم للهیثمی: ۱۱۵، فتح المعین: ۵۳
[4] هدایه وفتح القدیر: ۲۶۴/۲ [5] ابو داؤد: ۲۳۱/۱ [6] ترمذی کتاب الزکوٰة، باب ماجاء من لاتحل له الصدقة
[7] ابوداؤد: ۲۳۱/۱ [8] بخاری: ۱۸۷/۱ [9] دیکھئے: مرقاة المفاتیح: ۴۵۰/۲، اتحاف سادة المتقین: ۲۴۹/۴، فتح القدیر: ۲۰۹/۲ [10] احکام القرآن: ۳۲۹/۴

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر "فی سبیل اللہ" اور دوسری مدات میں بھی فقر کی شرط پر ہی زکوٰۃ دینی جائز ہو، تو مصارف ہشتگانہ کا ذکر بے معنی ہوگا، ایسی صورت میں تو صرف "فقراء" اور "عاملین" کا ذکر کافی ہوجاتا[1] لیکن اس سوال کا جواب زکوٰۃ کے دوسرے ہی مصرف "مساکین" میں موجود ہے کہ اگر تمام مصارف میں کھلی ہوئی "مغایرت" ہی ضروری ہو، تو یہ "فقراء" ومساکین کے درمیان بھی نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ "فقر وحاجت" زکوٰۃ کی بنیادی مصلحت ہے، لیکن چوں کہ بعض صورتوں میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے، اس لئے اس کا خصوصیت سے ذکر کر دیا گیا، مسکین کے پاس کچھ مال ہوتا ہے لیکن ناکافی، اس لئے اس کا ذکر کیا گیا کہ استحقاقِ زکوٰۃ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بالکل ہی مال و جائداد سے محروم ہو، غلام کا ذکر کیا گیا کہ ایک مکاتب یا قیدی فی نفسہٖ غنی ہو، لیکن اپنی گلوخلاصی کے لئے حاجت مند ہو، "غارمین" کی صراحت کی گئی کہ بعض اوقات ایک شخص مالک نصاب ہوتا ہے؛ لیکن اداءِ قرض میں فقیر و محتاج ہوتا ہے، مسافر اپنی جائے سکونت کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے لیکن سفر کی عارضی حالت میں مبتلاء فقر ہوتا ہے۔ پس، غور کیا جائے تو سوائے عاملین ومؤلفۃ القلوب کے تمام مصارف میں شریعت نے فقر کو بنیاد بنایا ہے، البتہ چوں کہ ان صورتوں میں فقر کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے یا زکوٰۃ کے ذریعہ فقر کا مداوا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک مصلحت دینی کی تکمیل بھی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے قرآن نے ان کا مستقل ذکر مناسب سمجھا، اب ان تمام مصارف کی طرح احناف "مجاہدین" کی صورت میں بھی "فقر" کی قید لگا دیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو منشاء ربانی کے خلاف سمجھا جائے!

تاہم حنفیہ پر ابھی یہ بار جواب باقی رہتا ہے کہ وہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لاتحل الزکوٰۃ لغنی ولالقوی مکتسب" وہاں غنی کے ساتھ اس شخص کے لئے بھی زکوٰۃ حلال قرار نہیں دی گئی، جو توانا اور کمانے پر قادر ہو، مگر احناف ایسے محتاج شخص کے لئے زکوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں اور "لاتحل" کو اس کے حق میں زجر و توبیخ پر محمول کرتے ہیں، تو کیا دوسرے فقہاء کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی غرض سے وہ "غنی" کے حق میں بھی اس کو اسی معنی پر محمول کریں، یا اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص واستثناء کریں؟

بہر حال یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں بحث ونظر کی گنجائش موجود ہے!!

خلاصۂ بحث

پس ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

[1] حنفیہ عاملین کو غنی ہونے کے باوجود مال زکوٰۃ سے اجرت کا حق دار قرار دیتے ہیں۔

❶ ''فی سبیل اللّٰہ'' سے مجاہدین فی سبیل اللہ ہی مراد ہیں اور یہ قریب قریب اجماعی رائے ہے۔

❷ ''مجاہدین'' سے اصطلاحی جہاد کرنے والے مراد ہیں، نہ کہ زبان وقلم وغیرہ کے ذریعہ دعوت اسلام اور حفاظت اسلام کا فریضہ سرانجام دینے والے علماء۔

❸ ''فی سبیل اللّٰہ'' کی مد میں بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک تملیک ضروری ہے، صرف مالکیہ سے اس میں قدرے توسع منقول ہے۔

❹ ''فی سبیل اللّٰہ'' میں بھی حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں ''فقر'' کی قید ملحوظ ہے، اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے اور طرفین کے پاس اپنے نقطۂ نظر کے لئے معقول دلیلیں موجود ہیں۔

هذا ماعندی والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم.

بنو ہاشم وسادات اور زکوٰۃ وصدقات

مختلف روایتیں موجود ہیں جن میں آپ ﷺ نے اہل بیت کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زکوٰۃ کی کھجور منہ میں رکھ لی تو آپ نے اگلوا دیا اور ارشاد فرمایا کہ ہم لوگوں کے لئے صدقہ کی چیزیں کھانا روا نہیں "إنا لا نأكل الصدقة"[۱]، محصلین زکوٰۃ (عاملین) کو زکوٰۃ کی مد سے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجرت ادا کی جائے یہ خود قرآن مجید سے ثابت ہے[۲] لیکن اپنے اہل خاندان کو آپ ﷺ نے اس طور بھی زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی۔ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عامل زکوٰۃ کی خدمت حاصل کرنی چاہی، تو آپ ﷺ نے انکار فرما دیا "ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب المسلمين"[۳] بلکہ آپ ﷺ نے بنو ہاشم کے موالی[۴] کے لئے بھی زکوٰۃ کو جائز نہیں رکھا۔ آپ ﷺ کے خادم خاص حضرت ابو رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک عامل زکوٰۃ کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہا تا کہ زکوٰۃ میں سے جو اجرت ان کو ملے، ابو رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اس میں شریک ہوں، تو آپ ﷺ نے منع فرما دیا کہ "إن الصدقة لا تحل لنا و إن موالي القوم من انفسهم"[۵]۔

کن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے؟

آپ ﷺ نے جن لوگوں کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے، وہ کون لوگ ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، پانچ خاندان وہ ہیں کہ ان کے اس ممانعت کے حکم میں داخل ہونے پر اتفاق ہے، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور آل حارث بن عبد المطلب، حارث کے علاوہ عبد المطلب کی دوسری اولاد کے سلسلہ پر زکوٰۃ حرام ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک، شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ اور صحیح تر روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے بھی زکوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے اس کے خلاف ہے۔[۶] امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ابولہب کی اولاد کو زکوٰۃ ادا کی جا سکتی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کا حکم بطور شرافت و تعظیم کے ہے؛ اس لئے اس کے حق دار وہی لوگ

[۱] مسلم: ۱/۳٤۳　[۲] توبہ: ۹　[۳] کنز العمال: ٤/۳۰۹
[۴] موالی سے "آزاد کردہ غلام" مراد ہیں۔　[۵] ترمذی: ۱/۸۷ بسند حسن صحیح　[٦] رحمة الأمة: ٤٥، ٤٦

ہیں جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کی نصرت و مدد کی تھی۔ ابولہب چوں کہ آپ ﷺ کی اذیت رسانی کے درپے تھا؛ اس لئے بنوابی لہب اس اعزاز کے حق دار نہیں ہیں۔[1]

صدقاتِ نافلہ

صدقات نافلہ کے بارے میں عام رجحان یہی ہے کہ بنو ہاشم بھی دوسرے لوگوں کی طرح ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، علامہ بدرالدین عینی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں ان الفاظ میں نقل کی ہیں:

"وأما الصدقة على وجه الصلة والتطوع فلا بأس وجوز بعض المالكية صدقة التطوع لهم وعن أحمد روايتان وعند الشافعية فيها وجهان."[2]

تَرجَمہ: "بطور صلہ رحمی اور نفل کے سادات کو صدقہ دینے میں مضائقہ نہیں، بعض مالکیہ نے ان کے لئے صدقہ نفل کو جائز قرار دیا ہے امام احمد سے بھی اس سلسلہ میں دونوں روایتیں ہیں اور فقہاء شوافع کی بھی۔"

مشہور مفسر قرآن ابوعبداللہ قرطبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"واختلفوا فى جواز صدقة التطوع لبنى هاشم فالذى عليه جمهور أهل العلم وهوالصحيح أن صدقة التطوع لابأس بهالبنى هاشم ومواليهم؛ لأن عليا والعباس وفاطمة رضوان الله عليهم تصدقوا وأوقفوا أوقافا على جماعة من بنى هاشم و صد قاتهم المو قوفة معروفة مشهورة."[3]

تَرجَمہ: "بنی ہاشم کے لئے صدقات نافلہ کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کی رائے جو صحیح ہے، یہی ہے کہ بنی ہاشم اور ان کے موالی کے لئے نفلی صدقہ میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ حضرت علی، عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُمَا اور فاطمہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہَا نے بنی ہاشم کی ایک جماعت پر صدقہ کیا ہے۔ وقف بھی کیا ہے اور ان کے اوقاف مشہور و معروف ہیں۔"

صدقاتِ واجبہ

زکوٰۃ اور صدقات واجبہ مثلاً صدقۃ الفطر اور کفارات وغیرہ بنو ہاشم کو دینا جائز نہیں۔ یہی عام طور پر فقہاء کی رائے ہے، تاہم اس پر امت کا اجماع قرار دینا بھی خلاف حقیقت ہوگا۔ امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُ کی ایک روایت نقل کرنے کے بعد۔ جس سے بنوعبدالمطلب کے لئے صدقہ کی حلت معلوم ہوتی

[1] فتح القدير: ۲/۲۱۳ [2] عمدة القارى: ۹/۸۱ [3] الجامع لا حكام القرآن: ۸/۱۹۱

ہے۔ کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بنو ہاشم پر صدقہ کو جائز قرار دیا ہے: "فذهب قوم إلى هذا الحديث وأباحوا الصدقة على بني هاشم[1]" خود ائمہ اربعہ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی اور ان کے متبعین بھی اس مسئلہ میں متفق نہیں ہیں؛ اس لئے اول ہم کو ائمہ اربعہ اور ان کے پیروؤں کے نقطۂ نظر پر ایک نظر ڈالنی چاہئے۔

حنفی نقطۂ نظر

امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی سے ایک روایت تو مطلقاً بنو ہاشم کو صدقاتِ واجبہ اور صدقات دینے کے جواز کی ہے، ینابیع میں منقول ہے کہ ہاشمی، ہاشمی کو اپنی زکوٰۃ دے سکتے ہیں[2] ویسے مشہور ہے کہ یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کی ہے، جن سے ابن سماعہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کے لئے دوسروں کی زکوٰۃ لینی تو جائز نہیں لیکن خود بنی ہاشم کی زکوٰۃ لی جاسکتی ہے: "وروىٰ ابن سماعة عن ابى يوسف ان الزكاة من بنى هاشم تحل لبنى هاشم ولايحل ذلك من غيرهم لهم[3]" امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ

"لابأس بالصدقات كلها على بنى هاشم ذهب فى ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت عليهم من أجل ماجعل لهم فى الخمس من سهم ذوى القربى فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله حل لهم بذلك ماقد كان محرما عليهم من أجل ما قد كان احل لهم."[4]

تَرْجَمَۃ: "بنی ہاشم پر ہر طرح کے صدقات میں کوئی مضائقہ نہیں اور میرے نزدیک امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اس مسئلہ میں اس طرف گئے ہیں کہ صدقات ان پر اس لئے حرام تھے ہے کہ خمس میں ذوی القربیٰ کا حصہ رکھا گیا تھا، جب یہ اس حصہ سے محروم ہوگئے اور آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی دوسروں کی طرف منتقل ہوگیا تو اس کی وجہ سے...... زکوٰۃ وصدقات۔ جو ان پر حرام تھا، اب حلال ہوگیا۔"

امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے امام صاحب کی یہ رائے قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے واسطہ سے نقل کی ہے، امام صاحب کی یہی رائے ابوعصمہ سے بھی منقول ہے۔[5] خود امام طحاوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے بھی

---

[1] شرح معاني الاثارج: ۱/۲۹۷، باب الصدقة على بني هاشم [2] عمدة القارى: ۹/۸۱
[3] احكام القرآن: ۳۳۵/٤ [4] طحاوى: ۱/۳۰۱ [5] عمدة القارى: ۹/۸۱

امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی اسی رائے کو قبول کیا ہے۔ "فبهذا نأخذ[1]" ماضی قریب کے اہل علم میں علامہ سید انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے کہ زکوٰۃ کا لینا دستِ سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس لئے فی زمانہ بنو ہاشم وسادات کے لئے زکوٰۃ جائز ہے[2]۔

مالکیہ

مالکیہ سے چار بالکل متضاد رائیں منقول ہیں، مطلقاً ناجائز ہے۔ مطلقاً جائز ہے صدقات واجبہ جائز نہیں، صدقات نافلہ جائز ہے، چوتھے اس کے برعکس کہ صدقات نافلہ ناجائز ہیں اور صدقات واجبہ جائز[3] امام مالک کا قول مشہور تاہم یہی معلوم ہوتا ہے کہ صدقاتِ واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں ہی ان کے ہاں بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں[4]...... البتہ فقہاء مالکیہ میں ابہری سے منقول ہے کہ اگر "خمس" کا حصہ بنو ہاشم کے لئے باقی نہ رہے اور وہ اس سے محروم ہوں، تو زکوٰۃ ان کے لئے جائز ہوگی[5]۔

شوافع

شوافع کے یہاں معروف اور معمول یہی ہے کہ صدقات واجبہ سادات کے لئے جائز نہیں، تاہم ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کو اختلاف ہے، ان کا بیان ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک بھی ان حالات میں کہ بنو ہاشم کے لئے کوئی مد مخصوص باقی نہیں رہی، زکوٰۃ لینی جائز ہوگی وهو وجه لبعض الشافعية[6] بقول علامہ کشمیری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے "عقد الجید،، میں یہی نقطۂ نظر امام رازی کا نقل کیا ہے[7] فقہاء شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے بارے میں بھی ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی صراحت ملتی ہے کہ وہ موجودہ حالات میں بنو ہاشم کے لئے اس کی اجازت دیتے تھے[8]۔

حنابلہ

دوسرے فقہاء کی طرح حنابلہ نے بھی ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے سادات و بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے؛ لیکن امام ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر فقیہ۔ سادات کے لئے مد مخصوص کے باقی نہ رہنے کی صورت میں زکوٰۃ کا دروازہ ان کے لئے کھولنے کے قائل ہیں، فرماتے ہیں:

"وبنوهاشم إذامنعوامن خمس الخمس جازلهم الأخذمن الزكوٰة وهو قول

---

[1] طحاوی: ۳۰۱/۱ [2] فیض الباری: ۵۲/۳ [3] فتح الباری: ۴۱۵/۳، عمدة القاری: ۸۱/۹
[4] الجامع لاحکام القرآن: ۹۱/۸ [5] فتح الباری: ۴۱۵/۳ [6] فتح الباری: ۴۱۵/۳
[7] فیض الباری: ۵۲/۳ [8] فتاوی شیخ الاسلام: ۴۵٦/٤

القاضی یعقوب و غیرهم من أصحابنا وقاله أبویوسف والأصطخری من الشافعیة لانه محل حاجة وضرورة.''[1]

ترجمہ: ''بنو ہاشم خمس کے خمس سے محروم کر دیئے جائیں تو ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، یہی قاضی یعقوب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ہمارے دوسرے اصحاب کا قول ہے اور یہی بات ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اور شوافع میں اصطخری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہی ہے: اس لئے کہ وہ ضرورت اور حاجت کا محل ہیں۔''

مذاہب و دلائل

ان تفصیلات سے درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں۔

❶ سادات و بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ حرام ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث کا ظاہر اور ان کا اطلاق اس کی تائید میں ہے۔

❷ بعض حضرات بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کی طرف سے بعض وہ روایات پیش کی جاتی ہیں، جن میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بنو ہاشم پر صدقہ کرنے کا ذکر فرمایا ہے امام طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی روایات نقل کی ہیں اور جواب دیا ہے کہ اس سے صدقات نافلہ مراد ہیں ہمارے زمانہ کے محققین میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے ایک نیا نکتہ اٹھایا ہے کہ حدیث میں جہاں کہیں حرمت زکوٰۃ کا ذکر ہے، وہاں ''آل'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ''ذریت'' کا نہیں قرآن مجید کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ ''آل'' کا لفظ کسی شخص کی ان اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے جو معاصر ہوں، جب کہ ''ذریت'' کا لفظ اس کی موجودہ اور آئندہ نسل کے لئے بولا جاتا ہے؛ اس لئے آپ کی ''آل'' سے وہ لوگ مراد ہیں جو آپ کے عہد میں تھے، قیامت تک آنے والے بنو ہاشم نہیں۔

مگر یہ استدلال دو وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو فقہاء و محدثین نے از سلف تا خلف ''آل'' اور ''ذریت'' کے درمیان اس فرق کا ذکر نہیں کیا ہے اور ''آل'' سے خود ائمہ اربعہ نے (صحیح تر روایت کے مطابق) قیامت تک آنے والے بنو ہاشم مراد لئے ہیں، نہ ہی عربی لغت کے لحاظ سے ان دونوں الفاظ کے درمیان ایسا کوئی فرق اہل سنت نے کیا ہے۔ دوسرے حدیث میں صرف ''آل'' ہی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ ''بنی ہاشم'' کی تعبیر کے ساتھ بھی زکوٰۃ کی ممانعت کا ذکر ہے اور ''بنی فلاں'' کے کلمہ کا موجودہ اور آئندہ خاندانوں پر اطلاق عربی زبان

[1] فتاوی شیخ الاسلام: ٤/٤٥٦

میں عام اور معروف ہے۔

۳ بعض فقہاء نے بنو ہاشم کے لئے خود بنو ہاشم کی زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور ایک قول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مذکور ہوا، ان کی دلیلیں یہ ہیں:

(الف) حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عرض کیا کہ آپ نے لوگوں کے صدقات ہمارے لئے حرام کر دیئے ہیں، تو کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے، "هل تحل لنا صدقات بعضنا لبعض"؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا، ہاں۔[1]

(ب) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ نے کچھ سامان خرید کیا اور اس کو نفع کے ساتھ فروخت کیا اور اس کو بنوعبدالمطلب کے محتاج لوگوں پر صدقہ کر دیا "فتصدق بها على أرامل بني عبدالمطلب."[2]

(ج) ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی سے مروی ہے کہ حضرت عباس نے ان کو اونٹ کے سلسلہ میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے پاس بھیجا تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے صدقہ کے اونٹوں میں سے عطا فرمایا "أعطاها من الصدقة"[3]

ان میں سے پہلی روایت متکلم فیہ ہے[4] دوسری روایت کے مطابق سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقات واجبہ میں سے نہیں تھا، چنانچہ خود امام طحاوی نے بھی اس کو صدقات نافلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ تیسری روایت کا منشاء یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیت المال کے اونٹ میں سے دیا، ظاہر ہے کہ بیت المال میں مختلف مدات کے مویشی ہوا کرتے تھے، مگر چوں کہ اکثر جانور زکوٰۃ کے ہوتے تھے؛ اس لئے ہوسکتا ہے کہ تغلیباً "أعطاها من الصدقة" سے تعبیر کر دیا ہو۔

تاہم ان روایات سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی ہے، ان کے لئے فی الجملہ استدلالی بنیاد موجود ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے،

۴ چوتھی رائے یہ ہے کہ اصولی طور پر تو سادات کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، لیکن ایسے حالات میں کہ بیت المال کو مال غنیمت وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی سے ایک خمس (پانچویں حصہ) کا مد باقی نہیں رہا، ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، ائمہ اربعہ کے متبعین میں مختلف اجلہ فقہاء کی یہی رائے ہے اور خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ایک قول اس طرح کا موجود ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ سادات کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کی حکمت یا علت "خمس" میں ان کا استحقاق ہے، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"لايحل لكم أهل البيت من الصدقات شئ إنماهي غسالة الايدى و إن لكم

---

[1] معرفة علوم الحديث لابى حاكم نيسا پورى، الفرع السابع والثلاثون [2] طحاوى: ۲۹۷/۱

[3] ابو داؤد: ۲۳۳/۱ باب الصدقة على بنى هاشم [4] اعلاء السنن: ۸۰/۹

فی خمس الخمس لما یغنیکم.''[۱]

ترجمہ: ''تم اہل بیت کے لئے صدقات حلال نہیں کہ یہ ہاتھوں کا دھوون ہے اور تمہارے لئے مال غنیمت کا خمس (حصہ بیت المال) کا خمس (ذوی القربی کا حصہ) ہے، جو تم کو اس سے بے نیاز کر دے گا۔''

لہٰذا اب کہ یہ مخصوص مد باقی نہیں رہی، سادات کو اس سے بھی محروم رکھنا قرین انصاف نہ ہوگا۔

قول ضعیف پر فتویٰ

ہر چند کہ اس دلیل پر کافی کلام کی گنجائش ہے اور بنیادی اہمیت اس امر کی ہے کہ ''خمس'' کا ''عوض'' ہونے کی حیثیت محض حکمت و مصلحت کی ہے، جس کو فقہاء احکام کا مدار نہیں بناتے، یا ''علت'' کی ہے جس پر حکم کا مدار ہوا کرتا ہے؟ تاہم فی زمانہ سادات کے لئے زکوٰۃ کا دروازہ کھول کر ہی مقصد شریعت کہ (سادات کو ذلت سے بچایا جائے) کی تکمیل کی جاسکتی ہے، کیوں کہ اب سادات کی اعانت کا جذبہ مفقود ہے اور اسلامی یا غیر اسلامی حکومت میں ان کی مدد کے لئے کوئی خاص مد موجود نہیں ہے، اب ان کو زکوٰۃ سے محروم کر کے ایک طرف زکوٰۃ کی ذلت سے بچایا جارہا ہے؛ لیکن دوسری طرف اس سے بڑی ذلت پر وہ مجبور ہیں کہ دوسروں کے سامنے سوال کا ہاتھ دراز کریں اور دینی مدارس میں تعلیم کا دروازہ ان کے لئے بند کر دیا جائے اور ہمیشہ علم سے محروم اور پست رہنے پر مجبور کر دیا جائے۔

پس اب سادات کے لئے زکوٰۃ کی اجازت ایک ضرورت بن گئی ہے اور ضرورت کی بناء پر قول ضعیف پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

''فقد ذکر فی حیض البحرفی بحث ألوان الدماء أقوالا ضعیفة ثم قال وفی المعراج عن فخر الأئمة لوأفتی المفتی بشئ من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا اه. وکذا قول أبو یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشهوة لایجب به الغسل ضعیفا وأجاز العمل به للمسافر أو الضیف الذی خاف الریبة کما سیاتی فی محله وذلك من مواضع الضرورة.''[۲]

ترجمہ: ''بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں۔ فخر

---

[۱] طبرانی عن ابن عباس، الدرایه علی الهدایه: ۲۰۶/۲ ''وعوضکم منها بخمس الخمس'' کا لفظ جو معروف ہے وہ صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ (فتح القدیر: ۲۱۲/۲)
[۲] ردالمختار: ۱۷۶/۱

الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دے دے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فتور شہوت کے بعد خروج منی کی صورت میں کہا ہے کہ غسل واجب نہیں ہوگا۔ یہ قول ضعیف ہے؛ لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہو اگر اس پر عمل کرے۔ جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث آئے گی تو اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔"

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

اوّلؔ: دوسری مدات سے سادات کی مدد کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ان کی قرابت کا خیال کر کے ان کے حق میں فراخدلی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔

دوسرے: اگر سادات کو بالواسطہ زکوٰۃ کی رقم پہنچائی جاسکتی ہو تو یہ راستہ اختیار کرنا چاہئے، مثلاً شوہر و بیوی میں سے ایک سیّد ہوں دوسرے نہ ہوں تو جو سیّد نہ ہوں، ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ ماں سادات میں سے ہو، اولاد نہ ہو تو اولاد کو، اور اولاد سیّد ہو، ماں سیّد نہ ہو تو ماں کو زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔

تیسرے: اگر کسی دوسری مد سے اعانت کی گنجائش نہ ہو اور بالواسطہ زکوٰۃ سے مدد پہنچانی ممکن نہ ہو اور وہ ضرورت مند ہوں، تو موجودہ حالات میں سادات کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف، امام طحاوی، علامہ ابہری مالکی، اصطخری، شافعی، امام رازی، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ایک قول کے مطابق امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور اکابر علماء ہند میں علامہ انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے۔

هذا ماعندی والله أعلم بالصواب.

زکوٰۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب ۲۰ دینار اور چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے۔ جیسا کہ صحاح کے مختلف مصنفین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا ہے۔ جدید اوزان کے لحاظ سے ۲۰ دینار ۸۷ء۴۷۹ گرام کے برابر اور ۲۰۰ درہم ۶۱۲ء۳۵ گرام کے برابر ہے[1] اگر کسی کے پاس صرف سونا یا صرف چاندی ہو تو امت کا اجماع ہے کہ جب تک مذکورہ مقدار پوری نہ ہو جائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[2]

البتہ اگر کسی کے پاس تھوڑی سی مقدار چاندی کی ہو اور کچھ مقدار سونے کی، تو اس پر کیا دونوں کو ملا کر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی، شعبی، مکحول اور حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہی رائے نقل کی ہے[3] ...... اور یہی رائے امام ابوحنیفہ و امام مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کی بھی ہے۔[4] ...... دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں نصاب ملایا نہیں جائے گا اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس گروہ میں امام شافعی، ابوثور اور داؤد رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں اور ایک روایت امام احمد سے بھی اسی کے مطابق منقول ہے۔[5]

پھر جو لوگ ضمِ نصاب کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی صورت کیا ہوگی؟ ابن رشد نے ان سبھوں کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں دو مشہور رائیں ہیں جو قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نصاب بہ اعتبار اجزاء کے ملایا جائے گا مثلاً ایک شخص کے پاس مقدار کے لحاظ سے چاندی کے نصاب کا دو تہائی موجود ہو اور سونے کے نصاب کا ایک تہائی، تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر سونا اس کے مقررہ نصاب کے ایک تہائی سے کم ہو تو اس کی قیمت کچھ بھی ہو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ نصاب باعتبار قیمت کے ملایا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ مثال ہی میں اگر سونا اپنے نصاب مقررہ کے ایک تہائی سے کم ہو لیکن اس کی قیمت سے چاندی کا بقیہ

[1] اسلام کا نظام عشر و زکوٰۃ: ۶۱ [2] محمد بن هبيره حنبلي: كتاب الافصاح عن معاني الصحاح: ۲۰۶/۱

[3] مصنف: ۱۲۱/۳، ۱۲۰ في الرجل يكون عنده، مأة دراهم وعشرة دينار [4] كتاب الإفصاح: ۲۰۷/۱

[5] بداية المجتهد: ۲۸٤/۱ المغني: ۳۱۸/۲

ایک تہائی بھی مکمل ہوجاتا ہو تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی پہلی رائے امام ابو یوسف، امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ اور دوسرے فقہاء کی ہے جب کہ دوسری رائے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے۔[1]

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ نصاب ملا کر پورا کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ سونا چاندی دونوں کی تخلیق اس لئے ہے کہ وہ "ثمن" ہیں اور ان کے ذریعہ قوت خرید بہم پہنچے۔ اس لحاظ سے یہ دونوں ایک ہی جنس کے ہیں۔ اس لئے ان کو ملا کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کی مقدار (ڈھائی فیصد) یکساں مقرر کی گئی ہے۔[2] ...... ملک العلماء علامہ علاء الدین کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ متوفی ۵۸۷ھ نے اس مسئلہ پر ایک حدیث بھی پیش کی ہے:

"روی عن بكير بن عبدالله بن الاشج أنه قال مضت السنة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بضم الذهب الى الفضة والفضة إلى الذهب في إخراج الزكوٰة."[3]

ترجمہ: "بکیر بن عبداللہ بن اشج سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی سنت رہی ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے معاملہ میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ضم کیا جائے۔"

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں کہ ہر چند کہ سونا اور چاندی "ثمن" ہیں، لیکن محض اتنی سی بات یہ ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ احناف کے یہاں دو ہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت میں کمی و بیشی اور تفاضل جائز نہیں ہے۔ حالانکہ کہ خود حنفیہ سونا، چاندی کے معاملہ میں (تفاضل) کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ کہ خود احناف بھی جانوروں مثلاً گائے اور بکری میں ملا کر نصاب پورا کرنے کے قائل نہیں ہیں، حالاں کہ ان دونوں کا مقصد تخلیق ایک ہی ہے کہ ان سے غذا اور دودھ حاصل کیا جائے اگر یہ یکسانیت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ دو جانوروں کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے، تو "ثمن" ہونے میں یکسانیت کیوں کر اس بات کی دلیل ہوسکتی ہے کہ سونا، چاندی باہم ضم کر کے نصاب زکوٰۃ بنے؟ احادیث کا عام لب و لہجہ جس میں دوسری اشیاء کی طرح سونا اور چاندی کا مستقل ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ کہا

---

[1] الفتاویٰ الهندیه: ۹۲/۱ ویسے علامہ کاسانی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ضم بالاجزاء کی بھی نقل کی ہے اس کو تسلیم کرلیا جائے تو مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا بدائع الصنائع: ۱۹/۲ [2] الهدایه: ۱۷۶/۱ [3] بدائع الصنائع: ۱۰۶/۲

گیا ہے کہ چاندی ایک سونوے درہم ہو جائے تب بھی زکوٰۃ واجب نہیں، اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کی تائید میں ہے کہ ان دونوں کی مستقل حیثیت ہے اور وہ باہم ضم نہیں کئے جائیں گے۔

یہ استدلال کہ ان دونوں میں زکوٰۃ کی مقدار ایک ہی ہے۔ محض ایک قرینہ کا درجہ رکھتا ہے اس کو محض ایک اتفاق قرار دیا جاسکتا ہے اور بقول ایک معاصر صاحب علم کے غلہ کسی جنس کا بھی ہو، اس کی مقدار زکوٰۃ ایک ہی ہوتی ہے۔ عشر یا نصف عشر[1] تو کیا یہ سمجھا جائے کہ تمام غلوں کی جنس ایک ہی ہے؟ جہاں تک اس حدیث کی بات ہے جو علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے نقل کی ہے تو باوجود تلاش کے کہیں نہ مل سکی۔ خود عام فقہاء احناف نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے "کنز العمال" جو ہر طرح کی احادیث کا ضخیم ترین مجموعہ ہے، اس میں بھی یہ روایت نہیں مل سکی اور نہ مصنف نے اس کی کوئی سند ہی ذکر کی ہے، اس لئے اس سے استدلال بھی محل نظر ہے۔

حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے

شاید اسی وجہ سے حافظ ابن رشد مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ، مالکی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شوافع کے مؤید نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"وسبب هذا الإرتباك ماراموه من أن يجعلوامن شيئين نصابهما مختلف فی الوزن نصابا واحدا وهذا كله لامعنى له ولعل من رام ضم أحدهما إلى الأخر فقد احدث حكما فی الشرع حيث لاحكم لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة."[2]

تَرجَمہ: فقہاء کے درمیان اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے دوایسی چیزوں کو ملا کر نصاب بنایا ہے جن کے نصاب وزن کے لحاظ سے مختلف ہیں اور یہ سب بے معنی بات ہے، جن لوگوں نے سونا چاندی میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہے، انہوں نے دراصل شریعت میں ایک نیا حکم گھڑ لیا ہے؛ اس لئے کہ وہ ایک ایسے نصاب کے قائل ہیں جو نہ سونے کا نصاب ہے اور نہ چاندی کا۔

بدلتی ہوئی قدر کا تقاضہ

لیکن دلائل سے قطع نظر ایک اہم بات یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی قدر میں اس زمانہ میں جو تفاوت تھا، وہ موجودہ زمانہ میں غیر معمولی حد تک بدل گیا ہے، اس زمانہ میں ۲۰ دینار سونا اپنی "قدر" قیمت اور قوت خرید کے لحاظ سے ٹھیک دوسو درہم کے مساوی تھا اور ایک دینار دس درہم کے برابر متصور ہوتا تھا۔ "وكل دينار عشرة

[1] مولانا سیّد احمد عروج قادری رحمہ اللہ تعالیٰ: عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل: ۳۹ [2] بداية المجتهد: ۶۵۸/۱

دراهم في الشرع فيكون أربعة مثاقيل في هذا كأربعين درهم.[1]" ...... البتہ کبھی خالص وعمدہ ہونے یا اپنی بناوٹ کی عمدگی اور نفاست کی وجہ سے سونے یا چاندی کی قیمت اس کی اصل قیمت سے بڑھ جایا کرتی تھی۔ "إذا كانت قيمة أحدهما لجودته وصياغته اكثر من و زنه."[2]

لیکن اب ساڑھے سات تولہ سونا اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت میں غیر معمولی فرق پیدا ہوگیا ہے اور سونے کے ایک نصاب میں چاندی کے کئی نصاب کا خرید ممکن ہوگیا ہے، دوسرے گو شریعت کی نظر میں سونا اور چاندی دونوں ہی ثمن ہیں، لیکن موجودہ معاشی نظام اور سکوں کی قدر و قیمت میں صرف سونا ہی "معیار" تصور کیا جاتا ہے۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف سات تولہ سونا ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اگر ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی ہو تو نصاب کو ضم کرنے کے اصول پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ یوں یہ صحیح ہے کہ چاندی کا نصاب احادیث سے زیادہ صحت کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بھی درست ہے کہ چاندی کے نصاب پر امت کا اجماع ہے اور سونے کے نصاب کے سلسلہ میں بھی گو جمہور اہل علم اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن بہر حال بعض اہل علم کا اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس شئ کا ربط کرنسی سے ہوگا اس کی قیمت اور حیثیت میں اضافہ ہوگا اور جس شی کا ربط کرنسی سے نہیں ہوگا، اس کی قیمت اور اہمیت نسبتاً کم ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں سونا اور چاندی دونوں ذریعہ تبادلہ تھے۔ چنانچہ جب تک چاندی کی یہ حیثیت بر قرار رہی، سونے اور چاندی کی قیمت میں ایک قسم کا توازن برقرار تھا۔ ظاہر ہے کہ اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی، اب یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت نے جو معدنیات میں ان ہی دونوں کو معیار زکوٰۃ بنایا ہے وہ ثمن ہونے کی وجہ سے ہے یا یوں ہی؟ اگر ثمنیت کا پہلو ملحوظ نہ ہوتا تو لوہا اور تانبا چاندی سے زیادہ انسانی ضروریات کے لئے کار آمد ہیں؛ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ثمن ہونے کے باعث ہی ان کو معیار قرار دیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

اگر سونے اور چاندی کی قدر میں وہی تناسب ہوتا، جو صدر اول میں تھا۔ تو "ضم نصاب" کا مسئلہ عین انصاف ہوتا جیسے کہ احناف کا مسلک ہے کہ اس میں فقراء کا فائدہ بھی ہے۔ مگر موجودہ حالات میں جب کہ ان دونوں کی قدر میں نمایاں فرق پیدا ہوگیا ہے۔ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس جزئیہ پر نظر ثانی کی جائے اور جمہور کی رائے اختیار کی جائے یا کم از کم صاحبین کی رائے اختیار کی جائے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کا انضمام اجزاء کے لحاظ سے ہونہ کہ قیمت کے اعتبار سے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، علماء اور ارباب افتاء کے غور وخوض کے لئے ہے، عوام کو علماء کی ہدایات ہی پر عمل کرنا چاہئے۔ اپنے طور پر فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

[1] الهداية: ١٧٥/١ فصل في الذهب [2] بدائع الصنائع: ١٠٧/٢

حج وعمرہ...... کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ بیت الحجاج بمبئی ۱۹۹۷ء کا ایک اہم موضوع ''حج اور عمرہ سے متعلق عہد جدید کے کچھ حل طلب مسائل'' تھا۔ یہ تحریر اسی موقعہ سے پیش کی گئی۔''

سوالنامہ

حج اسلام کا اہم رکن ہے، علماء اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل بھی تصنیف کئے گئے ہیں۔ دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بڑھتی ہوئی کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنا دیا ہے؛ کیوں کہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے اور مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جب کہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر وسہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند حل طلب مسائل ذیل میں بحث وتحقیق کے لئے اصحاب علم وتفقہ کی خدمت میں پیش کئے جا رہے ہیں، امید ہے کہ آپ ان مسائل کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اپنے مطالعہ وتحقیق کا نچوڑ اور اپنی واضح رائے پیش فرمائیں گے۔

❶ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو؛ لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح تحریر فرمائیں۔

❷ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد ورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے

ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دِقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ جنھیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد ورفت کرنی ہوتی ہے۔

۳ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع وقران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیوں کہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بناء پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا کیا شرعی حل ہے؟

۵ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

۶ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جارہا ہے، بعض لوگ مریض ومعذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟
(ب) رمی میں اگر نیابت ہوسکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے۔ کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

❼ سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

❽ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے) خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے؛ اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

❾ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ ونادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟
(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟
(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟
(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کرسکتا ہے؟
(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے

والے کے مال میں، تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

(ہ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہوتو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہوتو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

۱۰ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کرسکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پارہی ہے یا نفقہ ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آکر طواف زیارت کرنا نا قابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہوگیا یا نہیں؟ دم لازم ہوگا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہوگا تو بدنہ ذبح کرنا ہوگا یا بکرا کافی ہوگا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جاسکتا ہے؟

۱۱ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

۱۲ حج کا سفر کرنے والا۔ ایام حج۔ یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جب کہ پہلے دونوں آبادیاں الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے۔

۱۳ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں۔ نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد وحرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔ تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت ومجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

جواب

''حج'' ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے، اور دل و نگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ ﷺ نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی، ''الإسلام یهدم ماکان قبله والحج یهدم ماکان قبله.''[1]

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں؛ لیکن مسافرت، زبان و ماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال و امید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ﷺ ''الحج جهاد'' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر و شرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ ﷺ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول و آخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جاں نثار صحابہ آپ ﷺ کے ساتھ تھے، اشارہ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہو سکے گی، اس لئے آپ ﷺ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ''خذوا عنی مناسککم''، صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ ﷺ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا اور علم و دین کی اس امانت کو امت تک پہنچایا؛ اس لئے ''حج'' کے مسائل میں بمقابلہ دوسری عبادات کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے، اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جاسکے۔

چوں کہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم پر ملحوظ رکھا ہے تاکہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پاسکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ ہر جگہ امام صاحب کا یہ ذوق نمایاں ہے۔ ''احتیاط'' ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے۔

---

[1] مسلم: ۷٦/۱

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہویٰ و ہوس میں سفینۂ نوح کا درجہ رکھتی ہے؛ لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرما نہ ہو اور علماء و اہل صلاح اجتماعی غور و فکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں، یہ دین سے دین کی طرف عدول ہے، نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

وباللّٰہ التوفیق.

تجارت کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱،۲)

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے میقات سے بلا احرام کے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا[1] ...... اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے[2] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی کتاب ''الایضاح'' میں مذکور ہے:

''ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لايدخل مكة إلامحرما لحج أو عمرة وهل يلزمه ذالك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة اقوال اصحها أنه مستحب.''[3]

تَرجَمہ: ''جو شخص حرم کے باہر سے آئے اس کے لئے حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل ہونا مناسب نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ حکم لازم ہے یا مستحب ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر تین اقوال ہیں اور صحیح تر قول یہ ہے کہ احرام باندھنا مستحب ہے۔''

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے[4] ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اسی طرف امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا رجحان نقل کیا ہے[5] ...... البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے تا کہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جا سکے۔

[1] فتح القدير: ٤٢٦/٢ [2] ردالمحتار: ١٥٤/٢ [3] كتاب الايضاح: ١٩٧
[4] دیکھئے: المدونة الكبرىٰ: ٣٠٣/١ [5] المغني: ١١٦/٣

"سن له الإحرام منه وكره تركه ويسن بتركه دم و إن تكرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه كإبن عباس رضی اللّٰه تعالٰی عنه وأبی حنيفة رحمه اللّٰه تعالٰی"[1]

ترجمہ: "مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا مسنون ہے اور بلااحرام داخل ہونا مکروہ ہے۔ نیز احرام نہ باندھنے کی صورت میں دم دینا مسنون ہے، گو بار بار داخل ہونے کی نوبت آتی ہو تا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی وغیرہ کے اختلاف سے بچا جا سکے۔"

احرام کے واجب نہ ہونے کے باجود اس وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے منقول ہے، کہ بلااحرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے۔[2] خود امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے نقل کیا ہے، کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے۔[3] دوسرے فقہاء نے حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی حدیث مرفوع "لايجاوز الوقت الإباحرام" کو حج وعمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے، کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام اور عمرہ کا مکلف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمایئے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا ارشاد مطلق ہے، کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے "لايجاوزالوقت" اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے "حل" کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے، کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلااحرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو،

[1] الافصاح علی مسائل الایضاح: ۱۲۱ [2] دیکھئے: نصب الرایہ: ۱۵/۳ [3] مسند امام شافعی: ۱۱۶

لیکن فقہاء نے اسی حرج ومشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، علامہ مرغینانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی گفتگو ملاحظہ فرمایئے:

"من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغيرإحرام لحاجته لأنه يكثردخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن."[1]

تَرجَمہ: "جو شخص میقات کے اندر ہو وہ بلا احرام بھی مکہ میں داخل ہوسکتا ہے کیوں کہ اس کو اس کی حاجت ہے اس کو بار بار مکہ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آسکتی ہے اور ہر دفعہ احرام لازم قرار دینے میں کھلی ہوئی دشواری ہے۔"

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کے مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ نا قابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کردی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أوغيره من الحل فلايجب الإحرام."[2]

تَرجَمہ: "جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے، اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ وہ بستان بنی عامر یا حل کے کسی اور مقام کا قصد کرے، ایسی صورت میں احرام واجب نہیں ہوگا۔"

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں، درست نظر نہیں آتا کہ اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی و بے احترامی پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے اور درحقیقت کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بناء پر اختلاف احکام ہے "ولاينكر تغير الاحكام بتغير الزمان."

---

[1] هدايه: ۲۳۵/۱ [2] عناية على هامش فتح القدير: ۳۲٦/۲

اہل مکہ کا حج تمتع

(جواب: سوال ۳)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے، "لیس لاهل مكه تمتع ولاقران وانمالهم الافراد خاصة[1]"، جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں[2] حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنہُم کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے۔[3]

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوسرے: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جاچکے ہیں۔

تیسرے: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قرآن کرلے تو گناہ گار ہوگا اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی۔[4] لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک "المام" (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے، دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جاچکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

"فاذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلاكراهة ...... قال المحبوبى هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج"[5]

تَرجَمَہ: "کوفہ جائے اور وہاں سے قران کرے تو بلا کراہت درست ہے ...... علامہ محبوبی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے کہا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حج کے مہینے کے شروع ہونے سے پہلے ہی کوفہ چلا گیا ہو۔"

تیسری صورت میں جب کہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں، "وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران[6]" یہ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام

[1] هداية مع الفتح: ۱۰/۳ [2] عناية مع الفتح: ۱۰/۳ [3] حوالہ سابق
[4] فتح القدير: ۱۱/۳ [5] ردالمحتار: ۱۹۷/۲ [6] حوالۂ سابق

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ناقل ہیں:

"وقد يقال: إنه لايتعلق به خطاب المنع مطلقاً، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الأفاق التحق بأهله لما عرف ان كل من وصل إلىٰ مكان صار ملحقا بأهله، كالافاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جازله دخول مكة بلا إحرام." [۱]

تَرجَمہ: "کہا جاتا ہے کہ اس سے ممانعت کا خطاب مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت تک ہے جب تک مکہ میں ہو، اگر آفاق کو چلا جائے تو اہل آفاق ہی کے حکم میں ہوگا؛ کیوں کہ جو شخص کسی جگہ جائے وہ اسی جگہ کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا قصد کرے تو اس کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے۔"

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے؛ اسی لئے ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وأصل هذه الكلية الإجماع." [۲]

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، اور اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوتا، نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"إن المكي لايكره له التمتع والقران و إن تمتع لم يلزمه دم." [۳]

تَرجَمہ: "مکی کیلئے تمتع اور قران مکروہ نہیں اور اگر تمتع کر لیا تو دم واجب نہیں۔"

"والذين لادم عليهم إن قرنوا أوتمتعوا فى أشهرالحج إنما هم أهل مكة وذى طوى لاغيرهم." [۴]

تَرجَمہ: "جن لوگوں پر اشہر حج کے مہینے میں قران یا تمتع کرنے کے باوجود دم واجب نہیں، وہ صرف مکہ اور ذی طوی کے لوگ ہیں۔"

اور یہی نقطۂ نظر حنابلہ کا ہے۔[۵]

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور

---

[۱] فتح القدير: ۳/۱۵، ١٤ [۲] فتح القدير: ۳/۱۵ [۳] شرح مهذب: ۷/۱٦۹
[۴] المدونة الكبرى: ۱/۳۰۰ [۵] الروض المربع: ۱۷٦

ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

اہل مکہ کی مشکلات کا حل

(جواب: سوال ۴)

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے، تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرلے اور پھر اسی سال حج کرلے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں؛ کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا ''المام صحیح'' ہے اور جب حج وعمرہ کے درمیان ''المام صحیح'' کی نوبت آجائے تو پھر وہ متمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''لوأحرم مكي بعمرة أوبهما وطاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعاًولا قارناً.''[1]

تَرجَمہ: ''اگر مکی نے صرف عمرہ یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا اور حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کیا پھر اسی سال حج کیا تو وہ تمتع یا قران کرنے والا متصور نہیں ہوگا۔''

اور ہندیہ میں ہے:

''لو خرج إلى الكوفة وأهلّ بالعمرة واعتمر ثم حج لم يكن متمتعاً.''[2]

تَرجَمہ: ''اگر مکی کوفہ کو گیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کیا پھر حج کیا تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔''

اسی لئے قاضی ابو زید دبوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کی مکی کے لئے تمتع نا قابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا[3] ...... حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے ''المام'' کا نہ ہونا شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا؛ لیکن وہ گناہ گار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے

(جواب: سوال ۵)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ آفاقی اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع

[1] فتح القدير: ۱۱/۳　[2] هنديه: ۲۳۹/۱　[3] ردالمحتار: ۵٦۷/۳

کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر لے تو اس کا حج تمتع نہیں ہو سکے گا ...... جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"ثم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ما أراد من الجماع وغيره ماكان عليه حراما بالإحرام، فإذا أراد أن يعتمر تطوعا كان له ذالك ويستحب الإ كثار من الاعتمار."[1]

تَرْجَمَہ: "عمرہ کرنے والا اگر حج تمتع کر رہا ہو تو وہ مکہ میں حلال رہ کر مقیم رہے اور جو چاہے جماع وغیرہ کر لے، اور وہ باتیں جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھیں کر سکتا ہے، نفل عمرہ کرنا چاہے تو وہ بھی کر سکتا ہے اور مستحب ہے کہ زیادہ سے زیادہ عمرہ کرے۔"

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

"والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة من قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف وقع عن العمرة ثم لواحرم بأخرى بعد دخول اشهر الحج و حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار في حكم المكي بدليل ان ميقاته ميقاتهم."[2]

تَرْجَمَہ: "جو شخص حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوا ہو اور حج تمتع کرنا چاہتا ہو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ حج کا مہینہ آنے تک صبر سے کام لے اس کے بعد طواف کرے اس لئے کہ وہ جو طواف کرے گا تو یہ عمرہ کی طرف سے ہوگا، پھر اگر حج کا مہینہ داخل ہونے کے بعد دوبارہ عمرہ کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو تمام ہی فقہاء کے قول پر وہ تمتع کرنے والا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اب وہ مکی کے حکم میں ہو چکا ہے کیوں کہ جو اہل مکہ کی میقات ہے، وہی اس کی میقات ہے۔"

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آ گیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع

[1] كتاب الايضاح في مناسك الحج والعمرة: ٢٦٣ [2] ردالمحتار: ٥٦٣/٣

میں ضروری ہے کہ عمرہ ''اشہر حج'' میں ہو اور اس صورت میں حاجی ''اشہر حج'' سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

''يزاد على الأيام الخمسة مافى اللباب وغيره من كراهة فعلها فى أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعنا هم أى من المقيمين ومن فى داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا فى سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون.''[1]

تَرجَمَہ: ''پانچ ایام میں عمرہ کے مکروہ ہونے پر وہ اضافہ ہونا چاہئے جو ''لباب'' وغیرہ میں ہے کہ اہل مکہ اور جو اہل مکہ کے حکم میں ہے، یعنی مکہ میں مقیم حضرات ان کا عمرہ کرنا بھی مکروہ ہے اور یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لوگ اسی سال حج بھی کریں گے، اس طرح وہ تمتع کرنے والے ہوجائیں گے، حالاں کہ ان کے لئے تمتع کی ممانعت ہے۔''

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں، ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں، ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے، ''و إلا فلا منع للمكى عن العمرة المفردة فى اشهر الحج إذا لم يحج فى تلك السنة''[2]...... آفاقی چوں کہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے؛ اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے ہی سے حاجی متمتع ہے۔ واللّٰہ اعلم

رمی میں نیابت

(جواب: سوال ۲)

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اس لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولیٰ درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔[3]

[1] ردالمحتار: ۲/۴۷۷ [2] حوالہ سابق

[3] دیکھئے: فتح القدير: ۲/۴۱۸، المدونة الكبرى: ۱/۳۲۶، شرح مهذب: ۸/۲۴۵، المغنى: ۳/۲۵۶

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"والمريض الذى لايستطيع رمى الجمار يوضع الحصى فى كفه حتى يرمى به و إن رمى عنه أجزأه."[1]

تَرجَمَہ: "جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ رمی کرائی جائے اور اگر اس کی طرف سے رمی کردی جائے تو یہ بھی کافی ہے۔"

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے صرف اس قدر لکھا ہے، کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو، "كالمريض الذى لايستطيع الرمى[2]"...... اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین وتحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ نے، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو، وہ رمی سے عاجز تصور کیا جائے گا۔[3] میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی جو حد بندی کی ہے اس میں انضباط پایا جاتا ہے، مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابتاً رمی تو ادا ہو جائے گی؛ لیکن دم دینا ہوگا، "قال مالك وعليه الهدى لأنه لم يرم و إنما رمى عنه."[4]

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں[5] ...... پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کر کے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے۔[6]

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے:

"إذاكان الرجل مريضا أومحبوساً أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه."[7]

---

[1] كتاب الاصل: ۴۲۹/۲ [2] بدائع الصنائع: ۳۲۳/۲ نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسى: ۶۹/۴ [3] كتاب الاصل: ۴۲۹/۲
[3] المدونة الكبرى: ۳۲۶/۱ [4] حواله سابق [5] شرح مهذب: ۲۴۳/۸ [6] شرح مهذب: ۲۴۵/۸
[7] المغنى: ۲۵۶/۳

ترجمہ: ''جب کوئی شخص مریض ہو یا قید میں ہو یا اس کو کوئی عذر ہو تو وہ کسی ایسے شخص کو اپنی طرف سے نائب بنا سکتا ہے جو اس کی طرف سے رمی کر دے۔''

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے، تو ازدحام سے بچا جا سکتا ہے اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعہ ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جا سکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوسرے: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

تیسرے: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

جن کو حج سے روک دیا جائے؟

(جواب: سوال ۷)

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلّف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص ''محصر'' کے حکم میں ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے، ''السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر[1]''، فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے[2] بلکہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بنفس نفیس اس کی بابت گفتگو فرمائی ہے[3] دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا؛ اس لئے کہ مرض کے مانع

[1] فتح القدير: ۱۲۵/۲ [2] دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۵/۸ [3] دیکھئے: كتاب الام: ۱۶۳/۳

سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہوجائے، قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہوسکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہوسکتی ہے، صاحبین رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک قربانی یوم النحر ہی کو کی جائے گی[1] ...... اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا انتظام کردیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا ہے وہیں قربانی کرلے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو[2]

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں اور حدود میقات کے اندر ہوں۔ بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو واپس کرتی ہے، اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں کیوں کہ جب تک نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کردیا جائے تو واپس ہوجائے، صاحب رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ ہدایہ کا بیان ہے:

"ولایعد شارعا فی الاحرام بمجرد النیة مالم یأت بالتلبیة."[3]

تَرْجَمَہ: "محض نیت کی وجہ سے احرام شروع کرنے والا تصور نہ کیا جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔"

یہ صورت ان لوگوں کے لئے مفید ہوسکتی ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں۔ جو لوگ میقات کے باہر سے آتے ہیں، ان کے لئے اس تدبیر پر عمل کرنا شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ چوکیاں حدود میقات کے اندر قائم کی جاتی ہیں، اور احرام میقات کے باہر باندھنا ہوتا ہے، اس لئے ایسے لوگوں کے حق میں اس زمانہ میں فقہ حنبلی پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ فقہاء حنابلہ کے نزدیک اگر احرام کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ جس مقام پر مجھے کوئی عذر پیش آجائے، مجھے وہیں احرام کھول دینے کا اختیار ہوگا۔ پھر کسی عذر کی وجہ سے حرم پہنچنے سے پہلے ہی احرام کھول دے تو یہ جائز ہے۔ نہ اس پر قربانی واجب ہوگی، نہ قضا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا[4]

حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا کی روایت ہے کہ حضرت ضباعہ بنت زبیر

---

[1] دیکھئے: فتح القدیر: ۱۲۹/۲　[2] دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۲/۸
[3] هدایه مع الفتح: ۴۳۷/۳　[4] المغنی: ۱۷۷/۳

رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ایسے مشروط احرام کی اجازت چاہی تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اجازت دے دی، انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح اس بات کو کہوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: کہو "**لبيك اللهم لبيك لبيك محلي من الارض حيث تحبسني**[1]"، یہی رائے فقہاء شوافع کے نزدیک راجح ہے[2] ...... اور بعض اہل علم کے بیان کے مطابق حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عائشہ، حضرت اُمّ سلمہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور اکثر صحابہ و تابعین بھی اسی کے قائل ہیں[3] ...... حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی شرط غیر معتبر ہے اور اس حدیث کا منشاء محض قلب کی تسکین و طمانینت ہے۔ لیکن چوں کہ حنابلہ وغیرہ کا نقطۂ نظر بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے اور سلف صالحین میں ایک اچھی خاصی جماعت اس کی قائل ہے؛ اس لئے عذر و مجبوری کے مواقع میں اس پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے۔

۱۰/ذوالحجہ کے افعال میں ترتیب

(جواب: سوال ۸)

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں، رمی، قربانی، بال مونڈانا یا کٹانا اور طواف زیارت، طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اگر اس میں تقدیم و تاخیر ہوگئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا۔[4] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں[5] البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے[6] اور حنابلہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے۔[7]

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

"**اما عندهما فعدم التاخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شيء عليه**.[8]"

تَرْجَمَہ: "صاحبین کے نزدیک ان افعال کو اپنی جگہ سے مؤخر نہ کرنا مسنون ہے چنانچہ اگر بال مونڈا کر حلال ہونے کے بعد قربانی کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔"

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے

---

[1] ترمذی باب ماجا، فی الاشتراط فی الحج [2] شرح مهذب: ۳۱۸/۸ [3] دیکھئے: عمدة القارى: ۱۴۷/۱۰
[4] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲، المبسوط: ۶۵/۴ [5] دیکھئے: المدونة: ۳۲۳/۱، تحفة المحتاج: ۱۲۲/۴، الاقناع: ۳۹۱/۱
[6] الشرح الصغير: ۶۱/۲ [7] الاقناع: ۳۹۱/۱ [8] ردالمحتار: ۲۵۰/۲ نیز دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲

دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہو سکی اور انہوں نے آپ ﷺ سے اس بابت دریافت کیا، آپ ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، **إفعل ولا حرج**[1] یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں، یعنی دم واجب نہیں اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنیٰ مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربان گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے۔ اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ بھی اس رائے کے موافق ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قول بھی درحقیقت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف اور امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے ایک طرف ہو، وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی ہے[2] اس لئے فی زمانہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کی رائے پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حج بدل میں تمتع

(جواب: سوال ۹)

عام طور پر فقہاء حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ بات معروف و متداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں؛ لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والا فيصير مخالفاً فيضمن."[3]

ترجمہ: "دم قران دم تمتع اور دم جنایت حج کرنے والے ہی پر واجب ہوگا اگر حج کروانے والے نے قران و تمتع کی اجازت بھی دی ہو، اور اگر اجازت نہ دی ہو، تو وہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا تصور کیا جائے گا لہٰذا اس کا وہ ضامن ہوگا۔"

---

[1] مسلم شريف: ۴۲۱/۱ [2] رسم المفتي: ۷۰

[3] الدرالمختار على هامش الرد: ۲۴۷/۲، نیز دیکھئے: تاتار خانیہ: ۵۴۸/۲

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔

(ب، ج) علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت حج بدل کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے، "اذیثبت الإذن دلالة"[1] اس سے معلوم ہوا کہ اجازتِ حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے ہمارے فقہاء کے زمانے میں حج کی تینوں صورتیں افراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمد و رفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد بھی شاید ہی افراد یا قران کرتے ہوں؛ اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کرنا درست ہوگا۔

(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا؛ کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی عبارت گذر چکی ہے۔

(ر) موجودہ زمانہ میں چوں کہ حجاج کی آمد و رفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے؛ اس لئے میّت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میّت کی طرف سے تمتع کو اس لئے غیر درست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا، "لأنه لم يأمره بذالك"[2] ......فقہاء کی اس تعلیل وتوجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے اور اس میں افراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام افراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں، تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع وقران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت

(جواب: سوال ۱۰)

(الف) ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف

[1] المبسوط: ١٥٥/٤، نیز دیکھئے فتح القدير: ١٥٣/٣ [2] المبسوط: ١٥٥/٤

نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے، تب بھی طواف ہوجاتا ہے۔[1]

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگا۔[2]

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا۔[3]

احناف کے علاوہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔[4]

سفر حج میں شوہر کا انتقال

(جواب: سوال ۱۱)

عدت کی حالت عبادات اور افعال حج میں مانع نہیں ہے، بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں۔

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں وارد پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی، جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے اور سلسلۂ سفر منقطع کردے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو تو صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک سلسلۂ سفر ختم کردے۔[5]

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلۂ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہوجاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کرلینے کی گنجائش ہونی چاہئے اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ اور خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کرسکتی

---

[1] تاتارخانیہ: ۲/۱۷، ۵۱٦ [2] تاتارخانیہ: ۲/۱۷، ۵۱٦ [3] تاتارخانیہ: ۲/۱۷، ۵۱٦

[4] دیکھئے: فتح العلام: ٤/۴۱۹ [5] دیکھئے: تاتار خانیہ: ۲/۴۳۵، فتح القدیر: ۲/۴۱۹

ہے، "يجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة." [۱]

حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

(جواب: سوال ۱۲)

اس حقیر کا خیال ہے کہ دوشہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دو الگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کی جو حدود متعین کرتی ہے اسی کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دو شہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت، شہر کے تابع کی ہے اور دو شہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص ۸/ ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ نہیں پہنچے، تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

"إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومن قبل ان يمكث بمكة خمسة عشر يومالايصير مقيما لانه يكون ناويا لا قامة مستقبلة فلا تعتبر." [۲]

تَرجَمہ: "جب مکہ میں ایک ماہ کے لئے مقیم ہو اور اس کی نیت عرفات جانے کی ہو، تو مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے وہ مقیم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تو مستقبل کے بارے میں اقامت کی نیت ہوگی اور اس کا اعتبار نہیں۔"

مخالفِ مذہب امام کی اقتداء

(جواب: سوال ۱۳)

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب و خطا کا ہے نہ کہ حق و ضلال کا؛ اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابو بکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے شاگرد ہیں اور دو واسطوں سے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے تلامذہ میں سے ہیں ابو بکر جصاص رازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام

[۱] هدايه مع الفتح: ٤٢٠/٣　[۲] منحة الخالق على البحر: ١٣٢/٢

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ ہیں:

"إن إقتداء الحنفی بمن یسلم علی رأس الرکعتین فی الوتر یجوز ویصلی معه بقیته لأن إمامه لم یخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فیه."[1]

تَرجَمَہ: ''حنفی کا ایسے شخص کی اقتداء کرنا جو وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرے جائز ہے۔ وہ اس کے ساتھ ہی بقیہ نماز ادا کرلے۔ اس لئے کہ اس کے امام نے اپنے مذہب کے مطابق اس کو سلام کے ذریعہ نماز سے خارج نہیں کیا؛ کیوں کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔''

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنے شیخ سراج الدین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے اور خود ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے[2] ...... اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، جس میں فرمایا گیا کہ امام ہی کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الإمام ضامن[3] ...... گویا امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہوجائے تو مقتدی کی نماز بھی صحیح ہو جائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے؛ اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی اور کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسرے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کرسکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

---

[1] فتح القدیر: ۴۳۷/۱، البحر الرائق: ۳۹ ج ۲
[2] حوالۂ سابق
[3] ابن ماجه، باب مایجب علی الامام

ذبح اور مشینی ذبیحہ سے متعلق کچھ اہم مسائل

''یہ تحریر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار منعقدہ ۳۰/ دسمبر ۱۹۹۴ء تا ۲ جنوری/ ۱۹۹۵ء دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ (گجرات) سے متعلق سوالنامہ کا جواب ہے۔ یہ سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا اور ہر محور کے تحت متعدد سوالات تھے۔ بنیادی مسئلہ یعنی مشین کے ذریعہ ذبح کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہو سکا۔ چنانچہ نویں فقہی سمینار میں دوبارہ یہ مسئلہ زیر بحث آیا اور اختلاف رائے کے ساتھ ایک تجویز منظور ہوئی۔ مقالہ کے آخر میں اس تجویز کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

محور اول...... ذبح، لغت اور اصطلاح میں!

(جواب:۱)

ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں، اگر کسی چیز کو کاٹ دیا جائے یا اس میں سوراخ کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے ذبح الشیئ، اسی مناسبت سے قطع حلقوم کے لئے بھی لغت میں ذبح کا لفظ بولا جاتا ہے۔[۱]

فقہ کی اصطلاح میں عام طور پر مطلوبہ نالیوں کے کاٹنے کو ''ذبح'' قرار دیا گیا ہے، ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''والذبح قطع الأكثر من الحلقوم والمرئی والودجين.''[۲]

تَرجَمَہ: ''ذبح ''حلق کی نالی اور دونوں شہ رگ'' میں سے اکثر کا کاٹنا ہے۔''

دوسرے فقہاء نے بھی اپنے اپنے مسلک کے مطابق اسی قسم کی تعریف کی ہے۔[۳] لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیوں کہ ذبح اضطراری اس تعریف کے دائرہ میں نہیں آتا، حالاں کہ یہ بھی ذبح ہی کی ایک صورت ہے؛ اس لئے اگر ذبح کی تعریف یوں کر لی جائے، تو شاید زیادہ مناسب ہو کہ ''قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور

[۱] القاموس الفقهی لغة واصطلاحاً (سعدی ابو حبیب): ص ۱۳۵

[۲] رسائل ابن نجیم: ص ۳۲۳ نیز دیکھئے: الدرالمختار علی هامش الرد: ۹/ ۲۵،۴۲۴

[۳] دیکھئے: القاموس الفقهی: ص ۱۳۵ نیز الفقه الاسلامی وادلته: ۳/ ٦٤٨

غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کر دینے کا نام "ذبح" ہے جو موت تک منتج ہو"، اس طرح یہ تعریف ذبح کی دونوں صورتوں کو شامل ہو جائے گی، پھر ذبح اختیاری کے دو درجات ہو جائیں گے، ایک درجۂ کمال، دوسرے درجۂ کفایت۔ درجۂ کمال یہ ہے کہ حلق، غذائی نالی اور دونوں شہ رگ (ودجین) کٹ جائیں، درجۂ کفایت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ان چار میں سے کسی بھی تین کا اور امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک شہ رگ اور حلقوم کا کٹ جانا ہے، شوافع اور حنابلہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک سانس اور غذا کی نالی کاٹنے ہی کا نام "ذبح" ہے؛ اس لئے ان حضرات کے نزدیک ان دونالیوں کا کٹ جانا ذبح کامل ہے اور ان میں سے ایک چھوٹ جائے تو کافی نہیں[۱]۔

ضروری شرطیں

(جواب: ۲،۳)

ذبح سے متعلق کچھ شرطیں وہ ہیں جو ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرطیں ذبح کی کسی خاص قسم ہی سے متعلق ہیں ذبح کی عمومی شرطیں حسب ذیل ہیں:

❶ ذابح عاقل ہو، مجنون اور ایسا بچہ جو ذبح کا مفہوم نہ سمجھتا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں[۲] یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ بعض شوافع نے مطلق نابالغ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، اور بعضوں نے غیر ممیز صبی کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے[۳]۔

❷ ذابح مسلمان ہو یا کتابی ہو۔ مشرکین اور بت پرستوں کا ذبیحہ بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہے[۴]۔

❸ ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا جائے نام لینے کے سلسلے میں ان امور کا لحاظ رہے:

(الف) اللہ کا نام کسی خاص کلمہ ہی سے لینا ضروری نہیں، گو حدیث میں "بسم اللّٰہ، اللّٰہ اکبر" کا لفظ مروی ہے۔ اس لئے اس طرح تسمیہ زیادہ بہتر ہے؛ لیکن کسی بھی طرح کا ذکر ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔ جیسے اللّٰہ أعظم، اللّٰہ أجل وغیرہ، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ عربی ہی میں اسم باری تعالیٰ لیا جائے، عربی پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں اللہ کا ذکر بھی کفایت کر جائے گا۔

(ب) خود ذابح اسم باری تعالیٰ کا تلفظ کرے، اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا شخص بسم اللّٰہ پڑھ دے یا مثلاً بسم اللّٰہ کا ٹیپ بجتا رہے تو یہ کافی نہیں۔

(ج) فعل ذبح پر بسم اللہ پڑھنا مقصود ہو، اگر کسی اور کام کے شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی جائے، تو

[۱] دیکھئے: درمختار علی هامش الرد: ۴۲۶/۹، الشرح الصغیر: ۱۵۴/۲، المغنی: ۳۱۹/۹، شرح مهذب: ۸۶/۹

[۲] هندیه: ۲۸۵/۵ مختصر الطحاوی. ۳۰۰ [۳] شرح مهذب: ۷۶/۹ [۴] الدر المختار علی هامش الرد: ۴۳۲/۹تا ۴۳۷

کافی نہیں۔

(د) اس وقت اللہ کے ذکر سے دعا یا محض تعظیم مقصود نہ ہو، بلکہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا مقصود ہو، چنانچہ اگر از راہ شکر "الحمدللّٰہ" یا از راہ دعا "اللھم اغفرلی" کہا تو یہ کافی نہیں ہوگا۔[1]

۴ ذبیحہ پر صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، اللہ کے ساتھ کسی اور کے نام کو شریک نہیں کیا جائے، گو خود رسول اللہ ﷺ کا اسم گرامی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ بسم اللّٰه و محمد رسول اللّٰه کہا جائے تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔[2]

۵ بسم اللہ کا وقت ذبح اختیاری میں ذبح کے وقت ہے، اور ضروری ہے کہ بسم اللہ کہنے اور فعل ذبح کے درمیان زیادہ فصل نہ ہو، "لایجوز تقدیمها علیه إلابزمان قلیل لایمکن التحرز عنه" اور زکوٰۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے۔[3]

۶ ذبح کرتے وقت ضروری ہے کہ مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو، جس کو فقہاء "حیات مستقرۃ" سے تعبیر کرتے ہیں۔[4]

۷ ذبح اضطراری میں ایک مزید شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا جائے، وہ حرم میں یا شکار کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو، حرم کا شکار چاہے حدود حرم سے باہر کرے اور حرم کے اندر کا شکار چاہے غیر محرم کرے، مردار کے حکم میں ہے۔[5]

ذبح اختیاری کے موقع پر ذبح اضطراری

(جواب: ۴)

"ذبح اضطراری" کے تحت فقہاء نے جو جزئیات نقل کی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین صورتیں ذبح اضطراری کی ہوتی ہیں:

۱ جانور قابو سے بالکل ہی باہر ہو اور ذبح اختیاری متعذر ہو جیسے بے قابو پرندہ، بدکا ہوا یا کنویں میں گرا ہوا پالتو جانور۔

۲ جانور قابو سے باہر تو نہ ہو، لیکن ذبح اختیاری میں دقت یعنی "تعسر" کی کیفیت ہو، جیسے جانور پالتو ہو؛ لیکن ایک جماعت کی شرکت کے بغیر اس کو قابو میں نہ لایا جاسکتا ہو۔

"بعیر أو ثورندّ فی المصر إن علم صاحبه أنه لایقدر علی أخذه إلا أن یجتمع جماعة کثیرة فله أن یرمیه فلم یشترط التعذر بل التعسر."[6]

[1] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱۷۰/۴، ہندیہ: ۲۸۶/۵ [2] بدائع: ۱۷۰/۴، ہندیہ: ۲۸۶/۵ [3] بدائع: ۱۷۱/۴
[4] ہندیہ: ۲۸۶/۵، بدائع الصنائع: ۱۷۳/۴ [5] بدائع الصنائع: ۱۷۶/۴ [6] ردالمحتار: ۴۴۰/۹۔

ترجمہ: ''اونٹ یا بیل شہر میں بدک جائے اور اس کے مالک کو یقین ہو کہ ایک کثیر جماعت کے بغیر وہ اس کو پکڑ نہیں سکے گا، تو اس کے لئے اس جانور پر تیر چلانا جائز ہے، پس (ذبح اختیاری کے درست ہونے کے لئے ذبح اضطراری کے) ''تعذر'' یعنی ناممکن ہونے کی شرط نہیں، بلکہ ''تعسر'' یعنی دشوار ہونے کی شرط ہے۔''

❸ یا جانور قابو میں ہو؛ لیکن ذبح اختیاری کی صورت میں اتنی تاخیر کا اندیشہ ہو کہ جانور کی موت واقع ہو جائے، بعض فقہاء نے اس صورت میں بھی ذبح اضطراری کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''أشرف ثوره على الهلاك وضاق الوقت على الذبح أولم يجد الة الذبح فجرحه حل في رواية.''[۱]

ترجمہ: ''کسی شخص کا بیل مرنے کے قریب ہو اور ذبح کے لئے وقت تنگ ہوتا یا آلہ ذبح موجود نہ ہو۔ چنانچہ وہ اسے زخم لگا کر مار دے، تو ایک روایت کے مطابق جانور حلال ہو جائے گا۔''

یہ اصل میں قاضی عبدالجبار رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے، جسے فتاویٰ قنیہ میں نقل کیا گیا ہے، لیکن فتاویٰ عالمگیری کے بیان کے مطابق فتویٰ اس پر نہیں ہے۔ فقہاء کی تصریحات اس امر پر موجود ہیں کہ جن جانوروں میں ذکوۃ اضطراری کی گنجائش ہے، وہ بھی اگر قابو میں آ جائیں تو ان کا ذبح اختیاری ضروری ہے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک سوائے ''بقر'' کے اگر کوئی اور پالتو جانور بدک جائے تو ان کا بھی ذبح اضطراری جائز نہیں[۲] اس لئے ذبح اختیاری کے موقع میں ذبح اضطراری کی گنجائش نہیں۔

محورِ دوم...... کتابی کا ذبیحہ

(جواب ۱، ۲)

ذبح سے متعلق شرطیں شرائط ذبح کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہیں، اس سلسلہ کی ایک اہم شرط ذابح کا دین اور عقیدہ ہے کہ ذابح کے لئے مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے، اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔[۳] کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

''وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم.''[۴]

ترجمہ: ''اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔''

---

[۱] درمختار على هامش الرد: ۴۴۰/۹ [۲] الشرح الصغير: ۱۷۲/۲

[۳] كتاب الاجماع لابن المنذر، شرح مهذب: ۷۹/۹ [۴] المائده: ۵

یہاں طعام سے ذبیحہ مراد ہے[۱] نیز حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے:

"إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارىٰ."[۲]

تَرْجَمَۃ: "یہود و نصاریٰ کے ذبیحے حلال کر دیئے گئے ہیں۔"

البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے، بعضوں نے نصاریٰ بنی تغلب کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ مسلمان کے نائب کی حیثیت سے ذبح کیا ہو تو حلال نہیں ورنہ حلال ہے، بعض حضرات کے یہاں یہودیوں کے وہی ذبیحے حلال ہیں جو ان کی شریعت میں جائز رہا ہو، دوسرے ذبیحے حلال نہیں[۳] ...... اسی طرح مالکیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں کتابی کا شکار حلال نہیں، صرف ذبح اختیاری جائز ہے[۴] بعض حضرات کے نزدیک گوشت ذبیحہ کی وجہ سے حلال ہے، چربی حرام یا مکروہ ہے[۵] لیکن فقہاء حنفیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ...... بشرطیکہ وہ واقعی کتابی ہو...... بہرطور جائز ہے، ذمی ہو یا حربی، عربی ہو یا تغلبی، بقول صاحب ہدایہ:

"و إطلاق الكتابى ينتظم الكتابى والذمى والحربى و العربى والتغلبى."[۶]

تَرْجَمَۃ: "مطلق کتابی ذمی، حربی، عربی اور تغلبی کو شامل ہے۔"

اسی طرح کتابی کا ذبح اختیاری جس طرح جانور کی حلت کے لئے کافی ہے، ذبح اضطراری بھی کافی ہے۔

"وذبائح أهل الكتاب وصيده جائزة وحلال للمسلمين."[۷]

تَرْجَمَۃ: "اہل کتاب کے ذبیحے اور ان کا شکار مسلمانوں کے لئے حلال اور جائز ہیں۔"

لیکن ایک اختلاف اس سلسلہ میں اہمیت رکھتا ہے کہ اگر اہل کتاب ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیں تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں؟ یعنی ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کی شرط اہل کتاب کے لئے بھی ہے یا صرف مسلمانوں کے لئے ہے؟ اس پر تو اکثر لوگوں کا اتفاق ہے کہ ایسا ذبیحہ حرام ہے[۸] بعض فقہاء مالکیہ رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے کتابی کے ایسے ذبیحہ کو جو حضرت مسیح عَلَیْہِ السَّلَامُ یا حضرت مریم عَلَیْہَا السَّلَامُ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، مکروہ قرار دیا ہے[۹] لیکن ظاہر ہے کہ جمہور کی رائے صحیح ہے اور ارشاد باری تعالیٰ کہ ما أهل لغير الله[۱۰] حرام ہے، کا تقاضا بھی یہی ہے۔

البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اہل کتاب کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری بھی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ بھی اسی وقت حلال ہے، جب کہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے، اس

---

[۱] احكام القرآن للجصاص: ۳۲۰/۳ [۲] مستدرك حاكم [۳] دیکھئے: بداية المجتهد: ٤٥٠/١، شرح مهذب: ٧٩/٩
[۴] الشرح الصغير: ١٦١/٢ [۵] بداية المجتهد: ٤٥٠/١، الشرح الصغير: ١٥٩/٢ [۶] هدايه مع الفتح: ٤٨٨/٩
[۷] مختصر الطحاوى: ص ٢٩٦ [۸] دیکھئے: مختصر الطحاوى: ص٢٩٦، المغنى: ٣١٢/٩، الشرح الصغير: ١٥٨/٢، شرح مهذب: ٧٨/٩ [۹] الفقه الاسلامى وادلته: ٦٥١/٣ [۱۰] البقرة: ١٧٣

کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں:

"والمسلم والکتابی فی ترك التسمیة سواء."[1]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک چوں کہ بسم اللہ کا حکم محض استحبابی ہے، اس لئے جیسے مسلمان کا ذبیحہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے کے باوجود حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کتابی کا ذبیحہ بھی حلال ہے، نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے اور بہ شمول امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بہت سے علماء سے اس رائے کی تائید نقل کی ہے، جس کا ثبوت مشکوک ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"ذبیحة أهل الکتاب حلال سواء ذکروا اسم اللّٰه تعالیٰ علیها أمر لا لظاهر القرآن العزیز، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور و حکاه إبن المنذر عن علی والنخعی وحماد بن سلیمان وأبی حنیفة و إسحاق وغیرهم."[2]

تَرجَمَہ: "اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے خواہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، قرآن مجید کے ظاہری معنی کی بنا پر، یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے اور ابن منذر نے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ، ابراہیم نخعی، حماد بن سلیمان، امام ابوحنیفہ، اسحاق رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور دوسروں سے یہی نقل کیا ہے۔"

علاوہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے حنابلہ کے یہاں بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری ہے، چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے: "والمسلم والکتابی فی کل ما وصفت سواء"[3] ...... البتہ مالکیہ کے نزدیک بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کی شرط نہیں[4] ...... جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے بھی بسم اللہ کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر اس آیت کا اطلاق ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس میں سے نہ کھاؤ۔ "لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰه علیه"[5] اور جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے تسمیہ کو ضروری نہیں سمجھا ہے، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مطلق حلال قرار دیا ہے، اور بسم اللہ کی قید نہیں ہے، "وطعام الذین أوتوا الکتاب حل لکم."[6]

اہل کتاب سے مراد اور عصر حاضر کے اہل کتاب

(جواب ۳)

اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم سے کم نزول قرآن کے زمانہ میں یہود و نصاریٰ جو عقیدے رکھتے

---

[1] ہدایہ مع الفتح: ۴۸۹/۹ [2] شرح مهذب: ۷۸/۹ [3] المغنی: ۳۱۱/۹

[4] دیکھئے: الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، فلا تشترط بخلاف المسلم فتشترط (ای التسمیته ۱۲ خ)

[5] الانعام: ۱۲۱ [6] مائدہ /۵

تھے۔ ان کے قائل ہوں، یعنی تورات۔ محرف سہی۔ پر ایمان رکھتے ہوں، حضرت موسیٰ عَلَیْہِ السَّلام کی نبوت کے قائل ہوں، فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں، گو اسلام کے منکر ہوں اور حضرت مسیح یا حضرت عزیر عَلَیْہِمُ السَّلام کو ابن اللہ اور الوہیت میں شریک مانتے ہوں، کیونکہ قرآن نے جس دور میں اہل کتاب کے ذبیحے اور عورتوں کو حلال قرار دیا، اس دور میں بھی اہل کتاب توحید خالص اور عقائد حقہ صادقہ پر قائم نہیں تھے[1]...... البتہ اہل کتاب کے ذبیحہ سے بچنا فقہاء کے نزدیک اولیٰ اور بہتر ہے۔[2]

موجودہ زمانہ کے ایسے یہود ونصاریٰ جو برائے نام اپنے مذہب کی طرف منسوب ہوں اور فی الواقع وہ خدا کے وجود، وحی اور مابعد الطبعی امور کے قائل نہ ہوں، دہریہ اور خدا کے منکر ہوں، مذہب کا مذاق اڑاتے ہوں، دوسری مشرک اقوام کی طرح مورتیوں اور دیوتاؤں کے پرستار ہوں، وہ اہل کتاب کے حکم میں نہیں چنانچہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے بعض نام نہاد عیسائیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ کیوں کہ سوائے شراب نوشی کے عیسائیت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں۔

"روی محمد بن سیرین عن عبیدة قال سألت علياً عن ذبائح نصاری العرب فقال لاتحل ذبائحهم فإنهم لم يتعلقوا من دينهم بشئ إلابشرب الخمر[3]"

تَرْجَمَۃ: "محمد بن سیرین رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے عبیدہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے، عبیدہ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے کہا: ان کے ذبیحے حلال نہیں؛ کیوں کہ ان کو سوائے شراب پینے کے نصاریٰ کے دین سے کوئی تعلق نہیں۔"

اسی لئے علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ اگر خود اہل کتاب میں سے کوئی اس کے ایسے فرقے کی طرف چلا جائے جس کو وہ لوگ کافر کہتے ہوں تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہوگا۔

"فإن انتقل الكتابي إلى دين أهل الكتاب من الكفرة لا تؤكل ذبيحته."[4]

تَرْجَمَۃ: "اگر کتابی اہل کتاب میں سے کافر (شمار کئے جانے والے) کے مذہب کی طرف منتقل ہوگیا، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔"

موجودہ دور میں اہل کتاب کہلانے والوں میں ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ضرور ہوگی جو سرے سے مذہب کے منکر ہیں، معلوم نہیں کمیونزم کے زوال کے بعد اب مغربی اقوام میں ایسے لوگوں کا تناسب کیا ہے؟ اس لئے موجودہ حالات میں کتابی کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء کی دقیق النظری بہت قابل لحاظ ہے۔

---

[1] ردالمحتار: ۴۲۸،۳۰/۹ [2] حوالۂ مذکور [3] احکام القرآن للجصاص: ۳۲۱/۳ [4] بدائع: ۱۶۵/۴

اس موقع پر اس بات کی وضاحت کرنی بھی مناسب ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کا حکم استثنائی اور تعبدی نوعیت کا ہے، اور اس سے حلال وحرام کا حکم متعلق ہے، لہٰذا جن حضرات کا یقینی طور پر کتابی ہونا معلوم ہو، انہی پر اہل کتاب کے احکام جاری ہوں گے، اور یہ یہود و نصاریٰ ہیں، دوسری قومیں جن کا اہل کتاب میں سے ہونا مشکوک ہے، ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ اسی لئے فقہاء نے صابیوں کا ذبیحہ حرام قرار دیا، حالاں کہ وہ بعض پیغمبر ان برحق ہی کی طرف نسبت کرتے تھے، موجودہ دور میں ہندوؤں اور بدھستوں کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ ان کے پاس الہامی کتاب ہے، یہ بہر حال ایک مشکوک دعویٰ ہے، اس کو بنیاد بنا کر ان پر اہل کتاب ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اسی طرح اسلام کے بعد ظاہر ہونے والے جھوٹے مذاہب جو قرآن کی حقانیت اور رسول اللہ ﷺ کی صداقت کا اقرار کرتے ہوں، وہ بھی اہل کتاب میں شمار نہیں ہوں گے، جیسے قادیانی، یہ زندیق کے حکم میں ہیں۔ اور ان کا حکم عام مشرکین اور مرتدین کا ہے، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ مشرکین کی توبہ قابل قبول ہے اور فقہاء کے نزدیک زندیق کی توبہ قابل قبول نہیں۔ ان سے نکاح حرام ہے، اور ان کا ذبیحہ بھی حلال نہیں۔[۱]

محور سوم ...... ذبیحہ پر تسمیہ کا حکم

(جواب ۱)

ذبیحہ میں تسمیہ کے حکم کی اصل یہ ہے کہ اصل میں ذبیحہ و قربانی بھی منجملہ شعائر مذہب کے ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا:

"من صلٰى صلوتنا واستقبل قبلتنا و أكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذى له ذمة الله و ذمة رسوله، فلاتخفروا الله فى ذمته."[۲]

ترجمہ: "جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے لہٰذا تم اللہ کے ذمہ کو نہ توڑو۔"

چنانچہ اسلام سے پہلے بھی اکثر مذاہب میں اپنے اپنے عقیدہ و ایمان کے مطابق دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے جانور کی قربانی اور نذر و نیاز کا سلسلہ رہا ہے، اسلام جو اس طرح کے امور میں "امالہ" کی صورت اختیار کرتا ہے، اور جن امور کو مشرک قومیں اپنے مشرکانہ نظریات وعقائد کے لئے استعمال کیا کرتی تھیں، انہی امور کو رخ بدل کر اظہار توحید کے لئے مشروع کیا کرتا ہے، وہی صورت شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اختیار کی ہے، پس

[۱] رسائل ابن عابدین: ص: ۲۷۰ [۲] مختصر بخاری عن انس. ابواب القبلة، رقم الحديث: ۲۴۹ ص ۸۴

ذبح حیوانات کا عمل عقیدۂ ایمان سے جڑا ہوا ہے، اور اسی لئے مسلمان اور کتابی کے سوا دوسروں کا ذبیحہ حلال نہیں، تسمیہ کی شرط کا منشأ ایک ایسے اعتقادی عمل میں عقیدۂ توحید کا اعلان واظہار ہے۔

(جواب۲)

ذبیحہ پر تسمیہ کے سلسلہ میں اہل کتاب کا جو حکم ہے، وہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ مسلمان کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے کل چار مذاہب ہیں، اول یہ کہ بسم اللہ کہنا بھول گیا ہو یا قصداً چھوڑ دیا ہو، ہر دو صورت میں ذبیحہ حرام ہے، یہ رائے عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تمام ہی کھانے پینے کی چیزوں پر بسم اللہ کہنا ضروری ہے[1] ...... امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی گئی ہے کہ نسیاناً بھی تسمیہ کا چھوٹ جانا ذبیحہ کی حرمت کا باعث ہے[2] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک عمداً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہے، نسیاناً چھوٹ جائے تو حلال ہے[3] ...... جصاص رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حضرت علی اور ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے بھی یہی رائے نقل کی ہے[4]

حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک ذبح اضطراری میں بسم اللہ بھول جائے تو شکار حلال نہیں ہے[5] ...... امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تسمیہ کا حکم محض استحبابی ہے، قصداً بھی بسم اللہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حلال ہے، امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس رائے کی نسبت حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ اور عطاء رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی طرف کی ہے[6] ...... ابن کثیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے اور دوسرا قول وہ جو حنفیہ کا ہے[7] ...... جصاص رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے[8] ...... یہی رائے بعض فقہاء مالکیہ کی بھی ہے[9] ...... ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے بھی اسی طرح کی منقول ہے[10]

فقہاء مالکیہ میں یہی رائے اشہب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے۔ البتہ ان کے نزدیک اگر ازراہ استخفاف تسمیہ چھوڑ دیا تو اب یہ ذبیحہ حرام ہوگا، فقہاء مجتہدین میں یہی نقطۂ نظر طبری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ہے[11] ...... قاضی ابوالحسن اور شیخ ابو بکر مالکی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی ایسے ذبیحہ کو حرام تو نہیں کہتے، مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[12] ...... علامہ ابن عربی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جان بوجھ کر ترک تسمیہ کی تین صورتوں کو ذکر کرتے ہیں اور ان میں پہلی صورت کا حکم یوں بیان

---

[1] مفاتیح الغیب [2] ہدایہ مع الفتح: ۴۵۹/۹ یہی رائے ابن سیرین کی ہے مفاتیح الغیب: ۱۶۸/۷

[3] حوالہ سابق، ابن سیرین بھی اسی کے قائل تھے، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/۴ [4] احکام القرآن: ۱۷۱/۴

[5] المغنی: ۱۰/۹۔ ۳۰۹ [6] شرح مہذب: ۴۱۱/۸ [7] تفسیر ابن کثیر: ۷۰/۲۔ ۱۶۹ [8] احکام القرآن: ۱۷۱/۴

[9] شرح مہذب: ۴۱۱/۸ [10] المغنی: ۳۱۰/۹ [11] قرطبی: ۷۶/۷ [12] قرطبی: ۷۴/۷

کرتے ہیں:

"أحدها أن يترك التسمية اذا أضجع الذبيحة لأنه يقول: قلبي مملوء من أسماء الله وتوحيده فلا أفتقر الى ذكر ذلك بلساني، فذلك يجزيه لأنه قدذكر الله وعظمه."[1]

تَرْجَمَہ: "ایک صورت یہ ہے کہ ذبیحہ کو جب لٹائے تو "بسم اللہ" کہنا چھوڑ دے، کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ میرا دل اللہ کے ناموں اور اس کی توحید سے بھرا ہوا ہے۔ اس لئے مجھے زبان سے ذکر کی حاجت نہیں، تو یہ اس کے لئے کافی ہے؛ کیوں کہ اس نے اللہ کا ذکر کیا اور تعظیم کی۔"

ہمارے فقہاء نے عام طور پر متروک التسمیۃ عمداً کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر قاضی اس کی بیع کو نافذ قرار دے تب بھی نافذ نہیں ہوگی:

"ولهذا قال أبو يوسف والمشائخ رحمه الله تعالىٰ: إن متروك التسمية عليهالا يسع فيه الا جتهاد، ولوقضى القاضى بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفاً للاجماع."[2]

تَرْجَمَہ: "اسی لئے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور مشائخ نے کہا کہ جس پر قصداً "بسم اللہ" چھوڑ دیا گیا ہو، اس کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ اگر قاضی اس کی فروخت کے جائز ہونے کا فیصلہ کردے تب بھی بیع نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔"

ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس پر ایک مختصر رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے۔[3]

(جواب:۳،۴)

راقم الحروف یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اکثر اوقات اجماع کے ادعاء میں مبالغہ پایا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس پر کسی بھی دور میں اجماع کا دعویٰ کرنا اور اس کو ثابت کرنا دشوار ہے، اور اس کے وجوہ یہ ہیں:

1. امام نووی اور حافظ ابن رشد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی طرف ایسے ذبیحہ کے حلال ہونے کی نسبت کی ہے۔[4]
2. امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے معاصرین میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ رہ چکا ہے، چنانچہ گذر چکا ہے کہ امام

---

[1] احکام القرآن: ۷۵۱/۲ [2] هدایه مع الفتح: ۹/۹۰، ۴۸۹

[3] رسائل ابن نجيم: ص ۲۱۱ رسالہ: ۲۶ [4] شرح مهذب وبداية المجتهد: ۴۴۸/۱

اوزاعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا، اور ایک قول اس طرح کا امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے بھی منقول ہے۔

❸ حنفیہ نے گو اس مسئلہ پر دور اول میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لیکن خود ہمارے علماء نے اس رائے پر دو چار صحابہ سے زیادہ کے اقوال نقل نہیں کئے ہیں[1] ...... اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے اجماع سکوتی کا ثبوت مل سکتا ہے۔ اس اجماع کا معتبر ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے، چنانچہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"وأما الرخصة وهو أن ينتشرالقول من بعض علماء اهل العصر و يسكت الباقون عن إظهار الخلاف و عن الرد على القائلين بعد عرض الفتوىٰ عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار و الظهور فإلاجماع يثبت به عندنا. ومن العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع. ويحكى عن الشافعي أنه كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع و إن انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع."[2]

تَرجَمَہ: "اور اجماع میں رخصت کا درجہ یہ ہے کہ کسی عہد کے بعض علماء کا قول معروف ہو جائے اور دوسرے اہل علم ان پر فتویٰ پیش کئے جانے یا اس رائے کے مشتہر اور ظاہر ہونے کی وجہ سے واقف ہونے کے باوجود اختلاف کے اظہار اور اس رائے کے قائلین کی تردید سے خاموش رہیں۔ تو ہمارے نزدیک اس سے اجماع ثابت ہوجاتا ہے، بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اس طریقہ سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، نیز امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ اگر اکثر علماء سے کوئی قول معروف ہو اور کچھ اہل علم نے خاموشی اختیار کی ہو تو اس سے اجماع کا انعقاد ثابت ہو جاتا ہے، اور اگر ایک دو اشخاص کی نسبت سے کوئی قول مشہور ہو اور اس عہد کے اکثر علماء خاموش ہوں تو اس سے اجماع ثابت نہیں ہوگا۔"

خود حنفیہ میں عیسیٰ بن ابان اور امام کرخی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ اجماع سکوتی کے قائل نہیں[3] یہی رائے امام شافعی، غزالی، رازی، آمدی اور جوینی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جیسے اصولیین کی ہے مجموعی طور پر شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس مسئلہ میں بارہ اقوال نقل کئے ہیں[4] ...... امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں کہا ہے: "والمختار أنه

[1] دیکھئے: احکام القرآن للجصاص [2] اصول السرخسی: ۳۰۳/۱
[3] حوالهء سابق: ص ۳۰٤. ۳۰٥ [4] دیکھئے: ارشاد الفحول: ص ۸٤. ۸٥

لیس باجماع ولا حجة[۱]"...... ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اکثر فقہاء سے اس کا غیر معتبر ہونا نقل کیا ہے[۲]...... اس لئے جن فقہاء بعض اہل علم کے اظہار اور دوسروں کے سکوت کو اجماع کا درجہ دیا ہے، ان کے نزدیک بھی اس اجماع کی حیثیت دلیل قطعی کی نہیں، بلکہ اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ یہ بھی فی الجملہ کسی حکم شرعی کے لئے حجت بن سکتا ہے، نیز حنفیہ نے بھی اجماع سکوتی کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ جن مجتہدین نے بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہو، ان کی رائے خوب مشہور ہوگئی ہو، اور بظاہر حال دوسرے مجتہدین تک پہنچ گئی ہو، نیز اس پر سکوت کا بظاہر کوئی محرک، جیسے خوف وغیرہ موجود نہ ہو اور اس اطلاع پر اتنی مدت گزر چکی ہو، جو غور و تأمل کے لئے کافی ہو، تب دوسرے مجتہدین کا سکوت رضا کے درجہ میں ہوگا اور یہ اجماع متصور ہوگا، مگر بایں مراحل بسیار ابھی یہ اجماع ظنی ہوگا نہ کہ قطعی[۳]۔

۴ پھر ظاہر ہے کہ یہ اجماع سکوتی خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہے اور خود یہ بات بھی اصولیین کے یہاں سخت مختلف فیہ ہے کہ کیا خبر واحد کے ذریعہ اجماع ثابت ہوسکتا ہے؟ امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"الإجماع لايثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسرفيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتوا ترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع."[۴]

تَرجَمہ: "خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، بخلاف بعض فقہاء کے، اور اس کا راز یہ ہے کہ اجماع ایک یقینی دلیل ہے جو کتاب اللہ اور حدیث متواتر پر بھی حاکم ہوسکتی ہے اور خبر واحد دلیل قطعی نہیں، پھر اس سے ایک دلیل قطعی کیوں کر ثابت ہوسکتی ہے؟"

پھر حنفیہ جو خبر واحد سے بھی اجماع کے ثبوت کے قائل ہیں، وہ بھی اس اجماع کو ایک دلیل ظنی ہی کا درجہ دیتے ہیں، اور اس کو قیاس پر قابل ترجیح سمجھتے ہیں، چنانچہ اس طرح کے اجماعی مسائل میں اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والمنقول آحادا فحجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيهما الاجتهاد بخلافه."[۵]

تَرجَمہ: "جو اجماع خبر واحد سے ثابت ہو وہ قیاس پر مقدم ہوگا، پس ایسے اجماعی اور قیاسی مسائل میں اس کے خلاف بھی اجتہاد کی گنجائش ہوگی۔"

---

[۱] المستصفیٰ: ۱/۱۹۱ [۲] دیکھئے: التقریر والتحبیر: ۳/۱۰۲ [۳] حوالۂ سابق
[۴] المستصفیٰ: ۱/۲۱۵ [۵] التقریر والتحبیر: ۳/۱۱۵

۵ اس کے علاوہ دلائل کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، گو حنفیہ کی رائے زیادہ قوی ہے، شوافع اس آیت کا مصداق اس کے سبب نزول سے متعین کرتے ہیں کہ اصل میں مشرکین یہ کہتے تھے کہ جو جانور طبعی طور پر مر گئے ہیں اور گویا اللہ تعالیٰ نے ان کو موت دی ہے، ان کو تو نہیں کھاتے ہو اور جن کو خود ذبح کرتے ہو ان کو کھاتے ہو، قرآن نے اس کی تردید میں "لا تأكلوا ممالم يذكرا سم الله عليه" ارشاد فرمایا، گویا وہ اس آیت میں متروک التسمیہ سے مردار جانور مراد لیتے ہیں۔[1]

نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے آپ ﷺ سے دریافت کیا۔ کچھ نومسلم ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔ کیا ہمارے لئے اس کا کھانا جائز ہے؟ حالاں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ انہوں نے تسمیہ کہا ہے یا نہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ کا نام لے لو اور کھاؤ، "سموا عليه أنتم و كلوا۔"[2] نیز صلت رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے رسول اللہ ﷺ سے مرسلاً نقل کیا ہے:

"ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله اولم يذكر."[3]

تَرْجَمَہ: "مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔"

اسی لئے فقہاء مالکیہ گو متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں؛ لیکن مسئلہ کو مجتہد فیہ قرار دیتے ہیں اور اگر کوئی امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا اس مسئلہ میں مقلد ہو تو اس کے لئے ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ ابن عربی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"و إن قال: ليس هذا موضع التسمية، فإنها ليست بقربة فهذا يجزيه لكونه على مذهب يصح اعتقاده اجتهادًا للمجتهد فيه و تفليداً لمن قلده."[4]

تَرْجَمَہ: "اور اگر کہے: یہ صراحۃً بسم اللہ کہنے کا موقع نہیں، اس لئے کہ یہ عبادت نہیں ہے۔ تو یہ کافی ہو جائے گا (یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا) کیوں کہ وہ ایک ایسے مذہب پر ہے جس کا عقاد درست ہے مجتہد کے لئے بہ طور اجتہاد اور مقلد کے لئے بہ طرز تقلید۔"

پس میرا خیال ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ جیسے جلیل القدر محدث، اصولی اور فقیہ مجتہد کی طرف رفع اجماع کی نسبت کرنا صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا، مسئلہ مختلف فیہ بھی ہے اور مجتہد فیہ بھی، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے اس مسئلہ میں "اضعف الاقوال" کا درجہ رکھتی ہے۔

---

[1] احكام القرآن للجصاص: ۱۷۱/٤ [2] بخاری: ۸۲۸/۲

[3] شرح مهذب بواسطه ابوداؤد و بیهقی: ٤١٢/٨ [4] احكام القرآن: ۷۵۱/۲

تسمیہ فعل ذبح پر ہے یا ذبیحہ پر؟

(جواب: ۵)

بظاہر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تضاد سا محسوس ہوتا ہے کہ تسمیہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے یا ذبیحہ سے؟ کیوں کہ فقہاء نے کہیں ''تسمیہ علی الذبح'' کا لفظ استعمال کیا اور کہیں ''تسمیہ علی الذبیحۃ'' کا، تاہم ''تسمیہ علی الذبیحۃ'' کی صراحت زیادہ ملتی ہے، جس کا منشاء ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری میں امتیاز کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ ذبح اضطراری میں آلہ کی حیثیت اصل ہوتی ہے اور ذبح اختیاری میں ذبیحہ کی، مفسرین کے یہاں بھی دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں اور ایسا ہونا فطری ہے؛ کیوں کہ فی الحقیقت تسمیہ فعل سے بھی متعلق ہے اور محل فعل سے بھی؛ کیوں کہ کوئی فعل اپنے محل کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا اور کسی شی کا فعل کے بغیر ''محل فعل'' بننا ناقابل تصور ہے، یوں عام طور پر احکام شرعیہ اصل میں مکلّف کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ضمناً ان اشیاء سے جن پر فعل کو انجام دیا جائے، جیسے میتہ کی حرمت کا مطلب یہ ہے کہ میتہ سے انتفاع حرام ہے، اور کھاتے ہوئے بسم اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ ''کھانے کے فعل'' کو اللہ کے نام سے شروع کر رہا ہے نہ یہ کہ ''ذکر اللہ'' کھائی جانے والی اشیاء پر ہے، پس چوں کہ شریعت میں اصالۃً احکام کا تعلق فعل مکلّف سے ہوتا ہے اور تبعاً ''محل فعل'' سے؛ اس لئے اس مسئلہ میں بھی تسمیہ کا اصل تعلق تو فعل ذبح سے ہے اور ضمناً مذبوح سے بھی ہے، مگر چوں کہ تسمیہ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں صورتوں میں فعل ذبح کے ساتھ لازم ہے؛ اس لئے دونوں کے احکام میں فرق کرنے کے لئے ایک جگہ تسمیہ کا اطلاق آلات ذبح پر کیا گیا اور ایک جگہ محل ذبح پر، لہٰذا میرا خیال ہے کہ ایسی عبارتیں جو ''تسمیہ کا علی الذبیحۃ'' یا ''علی الذبح'' کی صراحت پر مبنی ہیں، وہ اس مسئلہ میں دلیل نہیں ہیں۔

اصل قابل بحث مسئلہ یہ ہے کہ تسمیہ کا تعدد فعل کے تعدد کی وجہ سے ہوگا یا ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے؟ اس سلسلہ میں حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی صراحت موجود ہے:

"لو أضجع شاتين إحداهما فوق الأخرىٰ فذبحهما ذبحة واحدة بتسمية واحدة حلا بخلاف ما لو ذبحهما على التعاقب لأن الفعل يتعدد فتتعدد التسمية۔[1]"

تَرْجَمَہ: ''اگر ایک کے اوپر ایک، دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے ذبح کر دیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے؛ اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جا رہا ہے؛ اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔''

---

[1] الدر المختار علی هامش الرد: ٤٢٩/٩

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ایک دفعہ چھری پھیرنے (امرار) میں جتنے جانور یا پرندے آجائیں، سب کے لئے ایک ہی تسمیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے۔فرماتے ہیں:

"لوأضجع إحدى الشاتين على الأخرىٰ تكفي تسمية واحدة إذا ذبحهما بامرار واحد ولوجمع العصافير في يده فذبح وسمىٰ و ذبح آخر على أثره لم يسم لم يحل الثاني و لوأمرّ السكين على الكل جاز بتسمية واحدة كذافي خزانة المفتين."[1]

تَرجَمَہ: "اگر دو بکریوں میں سے ایک کو دوسری پر لٹائے تو ایک "بسم اللہ" کافی ہوجائے گا جب کہ دونوں بکریوں کو ایک ہی بار چھری گذار کر ذبح کرے، اور اگر اپنے ہاتھ میں چند گوریئے اکٹھا کرے، پھر (ایک کو) ذبح کرے اور "بسم اللہ" کہے اور اس کے بعد دوسرے کو ذبح کرے اور بسم اللہ نہ کہے تو دوسرا پرندہ حلال نہ ہوگا، ہاں اگر سب پر چھری گذار دے تو ایک ہی "بسم اللہ" سے درست ہے۔"

اگر ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد ہوتو ان جزئیات کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔

تسمیہ کے ذبیحہ سے متعلق ہونے اور اس اصل پر ذبیحہ کے تعدد کی صورت تسمیہ کے تعدد کے وجوب کا شبہ فقہاء کی اس عبارت سے ہوسکتا ہے:

"إذاأضجع شاة وسمى فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز."[2]

تَرجَمَہ: "ایک بکری کو لٹائے اور بسم اللہ کہے، پھر اس "بسم اللہ" سے دوسرا جانور ذبح کرے تو جائز نہیں۔"

اس مسئلہ کو کاسانی، صاحب خلاصہ اور شامی رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے[3] لیکن اس جزئیہ کا اصل منشأ یہ ہے کہ فعل ذبح کے وقت جن جانوروں پر تسمیہ کہا جائے، انہیں پر تسمیہ معتبر ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا متعدد؟ یعنی ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد واجب نہیں، لیکن فعل ذبح کے وقت جو جانور متعین کئے گئے اور ان کے لئے تسمیہ کہا گیا، یہ تسمیہ انہی جانوروں کے لئے کافی ہوگا اور اگر درمیان میں فعل منقطع نہ ہو تو جتنے جانور بھی اس آلہ کے تحت ذبح ہوجائیں، یہ تسمیہ ان سب کے لئے کفایت کر جائے گا، ابن قدامہ کی عبارت اس عقدہ کو کھولتی ہے، فرماتے ہیں:

"و إن سمىٰ على شاة ثم أخذ أخرىٰ فذبحها بتلك التسمية لم يجز سواء أرسل الاولىٰ أو ذبحها لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية."[4]

---

[1] هنديه: ٢٨٩/٥ [2] هدايه مع الفتح: ٤٩٢/٩ [3] خلاصة الفتاوىٰ: ٣٠٨/٤، بدائع: ١٧١/٤، ردالمحتار: ٤٣٩/٩
[4] المغنى: ٣١٠/٩

تَرْجَمَہ: ''اگر ایک بکری پر بسم اللہ کہے پھر دوسری بکری لے اور اس کو اسی بسم اللہ سے ذبح کرے تو درست نہیں، خواہ پہلی بکری کو (بسم اللہ کہنے کے بعد) چھوڑ دیا ہو یا اس کو ذبح کیا ہو؛ اس لئے کہ اس بسم اللہ سے اس نے دوسرے ذبیحہ کی نیت نہیں کی تھی۔''

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے اور اصولی بحث کی ہے:

''التسمية شرط والشرائط يعتبر وجودها حال وجود الركن لأن عند وجودها يصير الركن علة ...... والركن في الذكاة الاختيارية هو الذبح[1]۔''

تَرْجَمَہ: ''بسم اللہ کہنا شرط ہے اور رکن کے پائے جانے کے وقت ہی شرائط کا پایا جانا معتبر ہے؛ اس لئے کہ جب شرائط پائی جائیں تب ہی رکن علت بنتا ہے اور ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے۔''

صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی خلاصہ نے بھی پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ:

''في الأصل التسمية عند الذبح شرط عند القتل.''

تَرْجَمَہ: ''اصل یہ ہے کہ ذبح کے وقت جو بسم اللہ کہا جاتا ہے، وہ جانور کے قتل کے وقت شرط ہے۔''

پھر آگے اس اصل پر مختلف مسائل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''لو نظر إلى قطيع من الغنم فأخذ السكين و سمى ثم أخذ شاة منها و ذبحها بتلك التسمية لا يحل[2]۔''

تَرْجَمَہ: ''اگر بکریوں کے ایک ریوڑ پر نظر کرے، پھر چھری لے اور بسم اللہ کہے، اس کے بعد اس میں سے ایک بکری لے اور اسے اسی ''بسم اللہ'' سے ذبح کردے (یعنی دوبارہ بسم اللہ نہ کہے) تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔''

عالمگیری نے بھی اسی سیاق میں اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے[3]...... اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ذبح اختیاری میں محل ذبح یعنی ان جانوروں کی تعیین بھی ضروری ہے جن کو ذبح کیا جانا ہے، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس نکتہ کو واضح فرمایا ہے:

''أما الذي يرجع إلى محل الذكاة فمنها تعيين المحل بالتسمية في الذكاة الا ختيارية ولا يشترط ذلك في الذكاة الاضطرارية.''[4]

تَرْجَمَہ: ''محل ذبح سے متعلق جو شرطیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح اختیاری میں بسم اللہ

[1] بدائع: ١٧١/٤ [2] خلاصة الفتاوىٰ: ٣٠٨/٤ [3] هنديه: ٢٨٩/٥ [4] بدائع: ١٧٣/٤

کہنے کے لئے "محل" (یعنی جانور) متعین ہو، ذبح اضطراری میں یہ شرط نہیں۔"

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف): تسمیہ کا تعدد فعل ذبح کے تعدد کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے۔

(ب): تسمیہ انہی جانوروں پر معتبر ہوگا جن پر بہ وقت ذبح تسمیہ کہا گیا ہو، خواہ سب ساتھ ذبح کئے جائیں یا بلا انقطاعِ فعل یکے بعد دیگرے۔

(ج): ذبح اختیاری میں وہ جانور بھی متعین ہوتے ہیں جن کو ذبح کیا جاتا ہے۔

ضرورتاً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے پر عمل

(جواب:۶)

اصولی طور پر خود مشائخ مذہب کے ضعیف قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے[1] تو ظاہر ہے کہ کسی امام مجتہد کا قول بدرجۂ اولیٰ ضرورت کے مواقع پر قبول کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یہ ایسے مسائل میں ہے جو اجتہادی اور قیاسی نوعیت کے ہوں، اگر کوئی رائے نص قاطع کے خلاف ہو، تو ایسی صورت میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کو قبول کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کیا مشینی ذبیحہ بھی ایک ضرورت ہے؟ شاید ایسا نہیں؛ کیوں کہ حج کے موقع سے لاکھوں جانور کی قربانی صرف تین دنوں میں کی جاتی ہے اور ذبح کا عمل ہاتھ سے انجام پاتا ہے؛ اس لئے ذبح کے لئے مشین کے استعمال کو ضرورت قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا.......!

معین ذابح پر تسمیہ

(جواب ۷)

جو شخص ذبح میں معاون ہو یعنی فعل ذبح میں شریک ہو، اس پر بھی تسمیہ واجب ہے، اگر اس نے جان بوجھ کر تسمیہ نہیں کہا تو ذبیحہ حرام ہو جائے گا:

أراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب فى الذبح وأعانه على الذبح سمى كل وجوباً فلو تركها أحدهما أوظن أن تسمية أحدهما تكفى حرمت[2]

تَرجَمَہ: "قربانی کے ارادہ سے قربانی کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو "بسم اللہ" کہنا واجب ہے، اگر ان میں سے ایک "بسم

[1] دیکھئے: ردالمحتار: ۴۸۲/۱ [2] درمختار علی هامش الرد: ۴۸۲/۹

اللہ'' نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا ''بسم اللہ'' کہنا کافی ہے، تو ذبیحہ حرام ہوگا۔''

البتہ تسمیہ اس پر واجب ہوگا جو فعل ذبح میں شریک و معاون ہو، جو لوگ جانور کو قابو کرنے میں معاون ہوں، ان پر تسمیہ واجب نہیں، یہ تعاون بعید ہے اور فعل ذبح میں شرکت نہیں، اور تسمیہ ذابح پر واجب ہے۔

محور چہارم...... مشینی ذبیحہ

(جواب ا: ب)

مشینی ذبیحہ کا وہ طریقہ جو شق (ب) میں منقول ہے، درست نہیں، کیوں کہ تسمیہ ذابح کا معتبر ہے، دوسروں کا نہیں۔ ھندیہ میں ہے:

''ومن شرائط التسمية أن تكون التسمية من الذابح حتى لو سمى غيره والذابح ساكت وهو ذاكر غير ناس لا يحل''[1]

ترجمہ: ''تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ ''تسمیہ'' ذبح کرنے والا کہے اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور خود ذبح کرنے والا خاموش ہو، حالاں کہ اس کو یاد ہو، وہ بھولا نہ ہو، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔''

فقہاء نے ذابح کی طرف سے تسمیہ میں نیابت کی بھی گنجائش نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں: ''لوسمى له غيره فلا تحل.''[2]

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں تسمیہ کہنے والے شخص کا فعل ذبح سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

(جواب ا: ج)

وہی حکم شق (ج) کا بھی ہے؛ کیوں کہ جب اس چھری کے چلنے میں آدمی کے عمل کو کوئی دخل ہی نہیں ہے، تو کیوں کر اس کی طرف فعل ذبح کی نسبت کی جاسکتی ہے؟ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس کا تسمیہ بے معنی ہے۔

(جواب ا: الف)

البتہ شق (الف) قابل غور ہے، اس صورت میں بھی گو بٹن دبانے والے کو براہ راست ذابح قرار دینا مشکوک ہے؛ کیوں کہ آلۂ ذبح کے چلنے میں اصل دخل برقی کا ہے اور برقی نظام کو متحرک اسی نے کیا ہے؛ لیکن یہاں بٹن دبانے والے اور فعل ذبح کے واقع ہونے میں ایک بے جان ''مباشر'' (بلا واسطہ کسی کام کا انجام دینے

---

[1] هندية: ٥/٢٨٦ [2] ردالمحتار: ٩/٤٨٣

والا) کا واسطہ ہے اور جب ''مباشر'' بے جان ہو تو حکم کی نسبت ''متسبب'' (بالواسطہ کسی کام کو انجام دینے والا) کی طرف کی جاتی ہے، لہٰذا بٹن دبانے والے کی طرف فعل ذبح کی نسبت کئے جانے کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی یہ عبارت قابل ملاحظہ ہے:

''والركن في الذكاة الا ختيارية هو الذبح وفي الاضطرارية. هوالجرح وذلك مضاف إلى الرامي والمرسل و إنما السهم والكلب آلة الجرح والفعل يضاف إلى مستعمل الألة لا على الآلة.''[1]

تَرجَمہ: ''ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے اور ذبح اضطراری زخمی کرنا، اور یہ فعل تیر پھینکنے والے اور شکاری جانور چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا، کیوں کہ تیر اور کتا زخمی کرنے کا آلہ ہے اور فعل آلہ استعمال کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ خود آلہ کی طرف۔''

یہاں دو باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ ''ذکاۃ شرعی'' کے لئے فعل ذبح کے وقت آلہ ذبح کا ذابح کے ہاتھ میں رہنا ضروری نہیں، بلکہ مقام ذبح پر آلہ کے ذریعہ وار کرنا ضروری ہے؛ اس لئے کہ فقہاء نے ''ذبح'' کی جگہ ''نحر'' اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے اور ''نحر'' سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان سنئے:

''ومعنى النحر أن يضربها بحربة أو نحوها في الوهدة التي بين أصل عنقها وصدرها.''[2]

تَرجَمہ: '''''نحر'' سے مراد یہ ہے کہ نیزے وغیرہ سے وھدہ میں وار کرے جو گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان ہے۔''

دوسرے یہ کہ جانور کے اوپر سے آلہ ذبح کا گذارنا ضروری نہیں، اگر کسی آلہ ذبح پر جو ساکن ہو، خود ذبیحہ کی گردن پھیر دی جائے تو گو یہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، مگر یہ حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔[3] ...... پس ذبح اختیاری میں مقصود یہ ہے کہ فعل ذبح مخصوص رگوں اور نالیوں پر واقع ہو اور فعل مکلّف کو اس میں دخل ہو، یہاں تک کہ بعض فقہاء احناف نے اس بات کو بھی کافی قرار دیا ہے کہ آگ کے ذریعہ مقام ذبح کو جلا کر خون بہا دیا جائے، درمختار کی عبارت پر علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اپنے توضیحی نوٹ ان الفاظ میں سپرد قلم کرتے ہیں:

''(قوله ولو بنار) قال في الدرالمنتقىٰ وهل تحل بالنار على المذبح؟ قولان: الأشبه لا، كمافي القهستاني عن الزاهدي قلت لكن صرحوافي الجنايات بأن

[1] بدائع: ١٧١/٤ [2] المغني: ١٣٧/٩ [3] فتح العلي المالك: ١٨٦/١

النار عمدو بها تحل الذبيحة لكن فى المنح عن الكفاية إن سال بها الدم تحل وان تجمدلا." [1]

ترجمہ: ""در منتقی" نامی کتاب میں ہے کہ کیا مقام ذبح پر آگ سے جلانے کی وجہ سے جانور حلال ہو جائے گا؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں، زیادہ درست قول یہ ہے کہ حلال نہ ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں زاہدی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ لیکن فقہاء نے جنایات کے باب میں صراحت کی ہے کہ آگ سے قتل قتل عمد ہے اور ذبیحہ اس کی وجہ سے حلال ہوجائے گا؛ لیکن "منح" میں "کفایہ" سے نقل کیا ہے کہ اگر خون بہے تو حلال ہوگا اور خون جم جائے تو حلال نہ ہوگا۔"

غرض اصل مقصود یہ ہے کہ مطلوبہ رگیں کٹ جائیں اور اس میں مکلف کے فعل کو دخل ہو۔ لیکن یہ جواز درج ذیل شرطوں کے ساتھ ہوگا۔

(الف) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان میں زندگی کا پایا جانا یقینی ہو۔

(ب) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

(ج) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(جواب ا: د)

مشینی ذبیحہ کی وہ صورت جس میں جانور ہاتھ سے ذبح کیا جائے اور دوسرے کاموں کے لئے مشین استعمال کی جائے، جائز اور بے غبار ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گوشت کے ٹکڑے کر کے ان کو پیک کرنا بھی اگر مشین ہی انجام دیتی ہو تو وہ پانچ اعضاء جن کو حرام قرار دیا گیا ہے، ان کو پیکنگ سے الگ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہو۔

محور پنجم ...... ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

(جواب: ا)

الیکٹرک شاک کے استعمال میں دوران خون کے متاثر ہونے اور جانور کے ہلاک ہو جانے، دونوں کا اندیشہ ہے، لہٰذا یہ صورت کراہت سے خالی نہیں، تاہم اگر شاک لگنے کے بعد جانور میں حیات باقی رہنے کا یقین

[1] ردالمحتار: ٤٢٦/٩

ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، مگر حیات سے ''حیات مستقرہ'' مراد ہے، ایسی مذبوحی حرکت کا باقی رہنا جو جانور میں موت کے بعد بھی تھوڑی دیر باقی رہتی ہے، کافی نہیں[1] ...... اسی کو صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ نے ''حیات مستقرہ'' سے تعبیر کیا ہے۔[2]

(جواب:۲)

اگر حلق کی نلی لمبائی میں چیر دی جائے اور صرف اسی سے جانور کی موت واقع نہ ہو، بلکہ موت واقع ہونے سے پہلے مطلوبہ تین اور نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تب بھی جانور حلال ہو جائے گا؛ کیوں کہ شریعت نے ان چار رگوں اور نالیوں کی تعیین کر دی ہے، جنھیں کاٹا جانا ہے؛ لیکن یہ متعین نہیں کیا کہ ان کو کس طور کاٹا جائے، اسی لئے فقہاء نے ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے[3] ...... اور یہ بھی اجازت دی ہے کہ حلق کے اوپری حصہ میں ذبح کیا جائے یا درمیانی حصہ میں یا نچلے حصہ میں۔[4]

(جواب:۳)

تیر و کمان کا استعمال اصل میں ذبح اضطراری میں ہے۔

ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری میں تین بنیادی فرق ہیں، اول یہ کہ ذبح اختیاری میں ذبح کا مقام متعین ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں، دوسرے ذبح اختیاری میں ذبیحہ متعین ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں ہوتا، تیسرے ذبح اختیاری میں تسمیہ فعل ذبح پر ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں آلۂ ذبح پر، کہ اس آلہ سے جتنے جانور زخمی ہو جائیں، سب حلال ہیں۔ بٹن کو بدرجۂ کمان ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام سہ گانہ میں مشینی ذبیحہ کو ذبح اضطراری کا درجہ دیا جائے اور آلہ کی زیر بحث صورت میں جانور قابو یافتہ ہے، لہٰذا بٹن کو کمان پر قیاس کرنا صحیح نظر آتا۔

(جواب:۴)

اگر ذبح کرنے کے وقت گردن الگ ہو جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ اس میں قصد و ارادہ کو دخل ہو تو یہ فعل مکروہ ہوگا:

''ولو ضرب عنق جزور أوبقرة أوشاة وأبانها وسمّی فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد أساء.''[5]

---

[1] ردالمحتار: ۴۲۶/۹ [2] بدائع: ۷۴/۴، ۱۷۳ گو امام صاحب کے یہاں کسی بھی درجہ کی حیات کافی ہے۔ ہندیہ: ۲۸۶/۵ لیکن صاحبین کی رائے اشبہ بالفقہ محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم [3] بدائع: ۵۶/۴، ۱۵۵، ودیگر کتب فقہ
[4] درمختار و ردالمحتار: ۱۴۲۴/۹ ودیگر کتب فقہ [5] هنديه: ۲۸۸/۵

تَرجَمَہ: ''اگر اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن مارے اور اس کو علاحدہ کردے اور بسم اللہ کہے، تو اگر اس نے حلق کی طرف سے وار کیا تو کھایا جائے گا، البتہ اس نے نامناسب عمل کیا۔''

خلاصۂ جوابات

محور:۱

❶ ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں۔ ''ذبح'' اصطلاح میں قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام ہے، جو موت تک منتج ہو۔

❷، ❸

① ذابح عاقل ہو۔
② مسلمان یا کتابی ہو۔
③ ذبح کے وقت خود ذابح ذبیحہ پر ذکر کی نیت سے اللہ کا نام لے۔
④ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔
⑤ ذبح کے وقت مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو۔
⑥ ذبح اختیاری میں عین فعل ذبح اور ذکاۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑتے وقت تسمیہ کہا گیا ہو۔
⑦ ذبح اضطراری میں ذابح محرم نہ ہو اور مذبوح حدود حرم میں نہ ہو۔

❹ ذبح اختیاری کے مواقع میں ذبح اضطراری جائز نہیں۔

محور:۲

❶، ❷ ذابح کے لئے مسلمان یا یہودی یا عیسائی ہونا ضروری ہے۔

❸ اہل کتاب سے مراد وہ یہودی یا نصرانی ہیں، جو فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت و وحی اور ملائکہ وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں۔ یہود و نصاریٰ کے علاوہ کوئی اور قوم، اور خود وہ یہود و نصاریٰ جو عملاً دہریہ اور مذہب کے منکر ہوں، نیز قادیانی، یہ سب عام کفار و مشرکین کے حکم میں ہیں۔

محور:۳

❶، ❷ ذبیحہ پر تسمیہ من جملہ شعائر دین کے ہے۔

(الف) اگر مسلمان کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمداً امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور جمہور کے نزدیک حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔

(ب) اگر کتابی کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمداً مالکیہ اور شوافع کے نزدیک حلال اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔

(ج) متروک التسمیہ نسیاناً ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک ذبح اضطراری میں متروک التسمیہ نسیاناً بھی حرام ہوتا ہے۔

۳، ۴ متروک التسمیہ کی حرمت پر امت کا اجماع تو نہیں، لیکن جمہور کی رائے یہی رہی ہے اور یہی رائے قوی و مقبول ہے۔

۵ تسمیہ فعل ذبح پر واجب ہے؛ اس لئے فعل ذبح کے تعدد سے تسمیہ میں بھی تعدد ہوگا۔

۶ اس مسئلہ میں بظاہر امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر عمل کی گنجائش نہیں۔

۷ ذابح کا ایسا معین جو خود فعل ذبح میں شریک ہو، پر بھی تسمیہ کہنا ضروری ہے۔

محور:۴

۱ (الف) یہ صورت درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

(۱) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان کی زندگی یقینی ہو۔

(۲) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

(۳) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو، تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(ب، ج) یہ دونوں صورتیں جائز نہیں۔

(د) جانور کا ہاتھ سے ذبح کرنا اور دوسرے کاموں کے لئے مشین کا استعمال کرنا جائز ہے۔

محور:۵

۱ الیکٹرک شاک سے دوران خون متاثر ہوتا ہو یا جانور ہلاک ہو جاتا ہو تو یہ صورت جائز نہیں۔

۲ حلق کی نالی لمبائی میں چیر دی جائے، پھر موت سے پہلے پہلے تین مطلوبہ نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

۳ مشینی ذبیحہ کو تیر کمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

۴ گردن الگ ہوجانے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ بالارادہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق نویں فقہی سمینار (منعقدہ جے پور) میں جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

مشینی ذبیحہ کے مسئلہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں سمینار (منعقدہ بھروچ) میں بحث کی گئی تھی اور اس کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر اتفاق ہوگیا تھا۔ ایک صورت کی بابت علماء ومفتیان کرام کی رائیں مختلف تھیں اور سمینار کا احساس تھا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ غور کیا جائے اور مجوزین ومانعین کے دلائل کا خلاصہ دوبارہ مندوبین کی خدمت میں بھیجا جائے تاکہ وہ پھر غور کرکے اس مسئلہ پر رائے دے سکیں۔ چنانچہ اکیڈمی نے دوبارہ اسی سلسلہ میں مفصل سوالنامہ بھیجا اور اس پر جو جوابات آئے، ان کی روشنی میں درج ذیل امور طے پائے:

۱ اگر جانور بجلی کے ذریعہ چلنے والی زنجیر یا پٹہ سے لٹک کے بے ہوشی کے مرحلہ سے گزرنے کے بعد ذابح کے سامنے پہنچتا ہے اور ذابح بسم اللہ کہہ کر اس کو اپنے ہاتھ سے ذبح کردیتا ہے اور جانور کے ذبح کے وقت اس کے زندہ ہونے کا یقین ہے، یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں صرف جانور کا نقل وحمل مشین کے ذریعہ ہورہا ہے، باقی فعل ذبح ہاتھ سے انجام دیا جاتا ہے۔ اکیڈمی مسلمان ارباب مسالخ سے خواہش کرتی ہے کہ وہ اسی طریقہ کو رواج دیں اور اگر ضرورت محسوس ہو تو ذبح کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے کئی ذابح کا تقرر کیا جائے۔

۲ مشینی ذبیحہ کی ایسی صورت جس میں جانور کے نقل وحمل اور ذبح دونوں کام مشین سے انجام پائیں، اس طرح کہ بٹن دبانے کے ساتھ مشین حرکت میں آجائے اور اس مشین پر باری باری جانور آتا جائے۔ اس صورت کی بابت تین رائیں ہیں۔

(الف) پہلا جانور حلال ہوگا۔ اس کے بعد جو جانور ذبح ہوتے جائیں وہ جائز نہیں ہیں یہ اکثر شرکاء سمینار کی رائے ہے۔

(ب) پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ بعض حضرات کی رائے ہے، جو درج ذیل ہیں:

مفتی شبیر احمد قاسمی، مراد آبادی

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی بنارس

مولانا بدر احمد مجیبی، پٹنہ

مولانا ابوالحسن علی، گجرات

(ج) پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جو جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہوجائیں وہ

بھی حلال ہیں۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا رئیس الاحرار ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جلال الدین انصر عمری، مولانا یعقوب اسماعیل، مولانا صدر الحسن ندوی، مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محمد نسیم قاسمی اور مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

۳ جن حضرات کے نزدیک مشین کے ذریعہ ذبح کی صورت میں پہلا جانور حلال رہ جاتا ہے، ان کے نزدیک اگر ایسی مشین ایجاد ہو جائے، جس سے بڑی تعداد میں چھریاں متعلق ہوں اور بٹن دباتے ہی بیک وقت چل کر ایک ایک جانور کو ایک ساتھ ذبح کر دیتی ہوں تو یہ تمام جانور حلال ہو جاتے ہیں۔

۴ واضح رہے کہ مشینی ذبیحہ کے بارے میں یہ احکام مشین کی مخصوص ہیئت اور وضع کو سامنے رکھ کر طے کئے گئے ہیں، ہر طرح اور ہر وضع کی مشین پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ مشین کی مخصوص ہیئت اور طریقہ کار کی روشنی میں اس کا حکم مقرر کیا جا سکتا ہے۔[1]

---

[1] دیکھئے: اہم فقہی فیصلے: ۴: ۱۰۳، ط: ۱۹۹۷ء

ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم

مرغ حلال جانوروں میں سے ہے اور خود آنحضور ﷺ سے مرغ کا گوشت تناول فرمانا ثابت ہے، موجودہ زمانہ میں جو مشینی زمانہ ہے اور جس میں سینکڑوں ایسے آلات و ذرائع پیدا ہوگئے ہیں کہ اس کے ذریعہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ کام لیا جاسکے، مرغ کے گوشت کے جلد پکانے اور تیار کرنے کی غرض سے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے کہ مرغ کو ذبح کرنے کے بعد اسے چند لمحہ کے لئے کھولتے ہوئے گرم پانی میں ڈالا جاتا ہے تاکہ اس کے پر اور بال آسانی سے صاف کئے جاسکیں، اگر ذبیحہ کا معدہ چیر کر اور آنت کی آلائش نکال کر اسے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں اہل علم اور فقہاء کا کوئی اختلاف ہے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر پیٹ چاک کر کے جسم کی آلائش نکالے بغیر مرغی کو پانی میں ڈالا جائے تو آیا پورا مرغ ناپاک ہوجائے گا یا پاک رہے گا اور اگر ناپاک ہوگا تو اس کی تطہیر اور پاکی کی کیا صورت ہوگی؟

یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ ایک طرف اس وقت بڑے شہروں میں ہزاروں کی تعداد میں مرغ ذبح کئے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے بال و پر صاف کئے جاتے ہیں اور گوشت فروخت کئے جاتے ہیں، یہی گوشت گھروں میں پکانے کے لئے سپلائی کیا جاتا ہے، یہی گوشت شادی بیاہ کی تقریبات اور دعوتوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہی گوشت ہوٹلوں میں پکی ہوئی صورت میں دستیاب ہوتا ہے، اس طرح اس نے ابتلاء کی صورت اختیار کرلی ہے، جس سے اجتناب غیر ممکن نہ سہی، لیکن دشوار ضرور ہے۔ دوسری طرف بعض اکابر اہل علم نے اس صورت کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض معاصر اہل علم بھی اس کے ناجائز اور ناقابل تطہیر ہونے کے قائل ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس مسئلہ پر پورے عمق کے ساتھ غور کیا جائے اور شریعت کی روح اور اس کے مزاج و مصلحت کو سامنے رکھ کر بحث کی جائے۔

تطہیر کے دو طریقے

فقہاء کے یہاں اصول یہ ہے کہ بنیادی طور پر نجاست کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ ازالہ کا ہے اور دوسرا طریقہ استحالہ کا ہے، ازالہ سے مراد نجاست کو ہٹادینا اور ختم کردینا ہے، اور استحالہ سے مراد اس میں

ایسا تغیر ہے کہ اس کی ماہیت وحقیقت ہی بدل جائے جیسے گوبر کو جلا کر راکھ بنا دیا جائے یا مردار نمک کی صورت اختیار کرلے۔ پھر ازالۂ نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ اگر نجاست دیدنی ہو اور دیکھ کر معلوم کی جاسکتی ہو کہ وہ موجودہ ہے یا ختم ہوگئی؟ جس کو فقہ کی زبان میں ''نجاست مرئیہ'' کہتے ہیں، تب تو محسوس طور پر اس کا ختم ہوجانا ضروری ہے، جیسے پائخانہ اور خون وغیرہ۔ اگر یہ نجاست دور ہوجائے، لیکن اس کا رنگ دور نہ ہو پائے تو کوئی قباحت نہیں اور اگر ایسی نجاست ہو کہ دیکھ کر اس کی موجودگی یا عدم موجودگی کا اندازہ نہ ہوسکے، تو ایسا عمل ضروری ہوگا جس سے نجاست کے زائل ہونے کا غالب گمان ہوجائے، اس کے بعد وہ شئے پاک ہوگی، مثلاً اگر دھوکر نچوڑا جاسکتا ہو، تو نچوڑا جائے اور اگر نچوڑا نہ جاسکتا ہو تو تین دفعہ دھوکر خشک کرنا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک کفایت کرجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہوسکے گا۔

''امافیما لا ینعصر کالحنطة إذا تنجست بمائع والجرد والحدید والسکین والمرآة مما ینجس والحصیر إذا تنحس فعند ابی یوسف یغسل ثلاثا ویجفف فی کل مرة فیطهر وقال محمدلا یطهر أبدًا لأن النجاسة لاتزول إلابالعصر ولأبی یوسف أن التجفیف یقوم مقام العصرفی الاستخراج إذلاطریق سواه[1]''

تَرجَمَہ: ''ان اشیاء میں جنھیں نچوڑا نہ جاسکتا ہو جب کہ وہ بہنے والی چیز سے مل کر ناپاک ہوئی ہوں اور ڈھال، لوہا، چھری اور چٹائی ناپاک ہوجائیں تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے، تو پاک ہوجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا؛ کیوں کہ نچوڑے بغیر نجاست زائل ہوتی ہی نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ خشک کردینا ہی نچوڑنے کے قائم مقام ہوجائے گا (اس کے لئے نچوڑنا ضروری نہیں) کیوں کہ اس کے علاوہ پاکی کی کوئی شکل نہیں ہے۔''

اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر گیہوں کو شراب میں پکا دیا جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہوسکے گا؛ کیوں کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہیں، یہی رائے علامہ عینی نے امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے نقل کی ہے، جب کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک تین دفعہ دھونے کے بعد پاک ہوجائے گا۔[2]

ابن ہمام یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ساتھ ہیں کہ گیہوں اگر نجاست سے پھول جائے تو تین دفعہ دھویا اور خشک کیا جائے، اس کے بعد وہ پاک ہو

[1] بناية شرح هداية: ١/٤٦٣؛ باب الانجاس [2] بناية: ١/٣٦٤

جائے گا[1] ......ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ یہ بھی لکھتے ہیں کہ گوشت اگر ناپاک شوربے میں گر جائے جب کہ شوربا ابال اور جوش کی حالت میں ہو تو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دینے کی وجہ سے گوشت پاک ہوجائے گا۔ البتہ ''تمریض'' کے صیغہ کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ پاک نہیں ہوگا۔

"واللحم وقع فی مرقة نجاسة حال الغليان يغلى ثلاثا فيطهر وقيل لايطهر"[2]

آگے علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک دوسرا جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی دانہ میں شراب سرایت کرگئی ہو اور اسے تین بار دھویا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب وہ پاک ہوسکے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ بو کا ختم ہوجانا اثرِ نجاست کے ختم ہوجانے کی دلیل ہے، پھر ایک اور مسئلہ خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ مٹی کے برتن میں اگر شراب ہو، گو وہ برتن نیا ہو اور اسے تین بار دھویا جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں پاک ہوجائے گا اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں کبھی پاک نہ ہوسکے گا، پھر آگے لکھتے ہیں کہ گو اس مسئلہ میں بو کے باقی رہنے نہ رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احتیاط اس میں ہے کہ جب تک بو کا ازالہ نہ ہوجائے، اس کو پاک نہ سمجھا جائے[3] ...... گویا ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ساتھ ہیں اور صرف تین دفعہ دھونے کو پاکی کے لئے کافی نہیں سمجھتے، جب تک کہ بو کا ازالہ نہ ہوجائے۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے طحاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے کہ شراب اگر گیہوں میں گر جائے، اسے دھویا جائے، پھر اس کا آٹا پیس کر روٹی بنائی جائے اور اس میں شراب کی بو اور مزا محسوس نہ ہو، تو اس کا کھانا جائز ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گیہوں اتنی شراب نہ جذب کرچکا ہو کہ اس کی وجہ سے گیہوں پھول جائے، اگر وہ پھول گیا تو اب کبھی پاک نہیں ہوسکے گا[4] اس طرح گویا امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بھی اصل مدار نجاست کے جذب کرنے اور نہ کرنے پر ہے، اگر نجاست اچھی طرح جذب نہ ہوئی تو بہرحال دھونے کی وجہ سے پاکی حاصل ہوجائے گی اور اگر نجاست اچھی طرح جذب ہوگئی ہو اور آثار وقرائن اس پر شاہد ہوں تو اب امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایک اور مسئلہ پختہ اینٹ کے بارے میں ولوالجی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے، واضح ہو کہ اینٹ کے اندر سیال اشیاء کو جذب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے اور کم چیزیں ہیں کہ ان میں جذب کرنے کی اتنی صلاحیت پائی جاتی ہو، فرماتے ہیں کہ اگر اینٹ میں نجاست لگ جائے اور اینٹ اس نجاست کو جذب کرلے تو اینٹ اگر پرانی اور زیر استعمال رہی ہو تو بیک وقت تین بار دھو دینا کفایت کر جائے گا

---

[1] فتح القدير: ١٨٥/١ [2] فتح القدير: ١٨٦/١ [3] فتح القدير: ١٥٨/١ [4] تبيين الحقائق: ٧٦/١

اور اگر اینٹ نئی ہو تو اس طرح دھویا جائے کہ ہر دفعہ دھونے کے بعد اسے خشک کرلیا جائے، پھر دوبارہ سہ بارہ اسی طرح دھویا جائے: "و إن كان حديثا يغسل ثلاث مرات ويجفف على أثر كل مرة"[1] عالمگیری میں نقل کیا گیا ہے اگر گیہوں میں شراب گر جائے، جذب ہو جائے اور گیہوں اس کی وجہ سے پھول جائے تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اسی طرح اس کو پانی میں پھلایا اور خشک کیا جائے اور اگر ابھی گیہوں کے پھولنے کی نوبت نہیں آئی ہو تو تین دفعہ صرف دھونے پر اکتفا کیا جائے۔[2]

ابن قدامہ مقدسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے جو رائے نقل کی ہے، وہ وہی ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے، فرماتے ہیں: اگر تل یا کوئی دانہ ناپاک پانی میں پھلایا گیا، یہاں تک کہ وہ پھول گیا، تو اب وہ پاک نہیں ہو سکتا: "إن تقع السمسم وشيء من الحبوب في الماء النجس حتى انفسخ وابتل لم يطهر."[3]

کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی چشم کشا تحریر

اس مسئلہ پر سب سے زیادہ وضاحت اور مختلف صورتوں کا تجزیہ کرکے ملک العلماء علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے گفتگو کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے:

جس چیز میں نجاست لگی ہے، یا تو وہ ایسی چیز ہوگی، جو اجزائے نجاست کو بالکل ہی جذب نہ کر سکے، یا کچھ جذب کرے، یا بہت زیادہ جذب کرے، اگر بالکل جذب نہ کر سکے، جیسے پتھر، تانبے وغیرہ کے برتن تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی، کہ یا تو محسوس طور پر نجاست زائل ہو جائے یا دھونے کی مطلوبہ تعداد پوری ہو جائے، اسی طرح جو معمولی طور پر جذب کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بدن، موزے جوتے کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس کے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہو تو اگر اس کو نچوڑنا ممکن ہو اور نجاست دیکھنے میں آتی ہو (مرئی) تو اسے دھویا جائے اور اس نجاست محسوس کے ختم ہونے تک نچوڑا جائے اور اگر نجاست دیدنی نہ ہو تو تین دفعہ دھویا جائے اور ایک قول کے مطابق تینوں بار اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے قول کے مطابق صرف ایک بار نچوڑنے پر اکتفاء کیا جائے اور اگر وہ شئے ایسی ہو کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہ ہو اور وہ اچھی طرح نجاست کو جذب کر جائے تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک تین دفعہ اسے پانی میں پھلا کر خشک کرنے یا پکا کر خشک کرنے سے پاک ہو جائے گی، اور امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک کبھی پاک نہ ہوگی۔

اخیر میں کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مجتہدانہ مذاق کے مطابق بصیرت مندانہ فیصلہ فرمایا کہ امام محمد

---

[1] ایضاً [2] عالمگیری مع الخانیہ: ۱/۴۲، باب احکام النجاسۃ [3] المغنی: ۱/۳۸

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول قیاس سے قریب ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول میں امت کے لئے سہولت اور وسعت ہے:

وما قاله محمدأ قيس وما قاله أبو يوسف أوسع۔[1]

فقہاء کی آراء کا خلاصہ

فقہاء کے ان اقوال وآراء سے درج ذیل باتیں منقح ہوتی ہیں:

❶ کسی شئے کے پاک اور ناپاک ہونے کا مدار اس پر ہے کہ نجاست اس میں پیوست ہوئی ہے یا نہیں؟ یہ اور بات ہے کہ کبھی نجاست کے اثر انداز ہونے کا اندازہ محسوس طور پر ہو جاتا ہے اور کبھی تخمین اور گمان پر اس کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

❷ تطہیر کا اصل مقصود نجاست کا ازالہ اور اس کا دور کرنا ہے؛ اس لئے مختلف اشیاء کے لئے تطہیر کے الگ الگ طریقے ہو سکتے ہیں۔

❸ نجاست کے باقی رہنے یا نہ رہنے کی علامت عام طور پر فقہاء نے رنگ، بو، مزہ کی تبدیلی کو قرار دیا ہے، اسی لئے ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بیان کے مطابق اگر شراب میں پکی ہوئی مرغی کو تین بار پاک پانی میں پکا دیا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب ہی وہ گوشت پاک ہو سکے گا۔

❹ حیوانی بدن منجملہ ان چیزوں کے ہے، جن میں کسی چیز کو جذب کرنے کی محض معمولی صلاحیت ہوتی ہے۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس کا مشاہدہ بھی ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ موت کے بعد روک کی صلاحیت نسبتاً کم ہو جاتی ہے اور گرم چیز میں ابالنے کی وجہ سے گوشت اپنے ساتھ ابلنے والی چیزوں کو جذب کر لیتا ہے؛ اس لئے اگر مرغ کو ذبح کرنے کے بعد نجاست نکالے بغیر ابلتے پانی میں ڈال دیا جائے اور ابالا جائے تو اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس نجاست کا اثر گوشت کے دوسرے حصوں میں منتقل ہو جائے۔

❺ یہ بات بھی ذہن میں رکھی جانی چاہئے کہ اگر مسلمان کا کوئی مال حلت اور پاکی کا کوئی پہلو رکھتا ہو تو اتلافِ مال سے بچنے کے لئے حدودِ شرع میں رہتے ہوئے اس کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نجاست وطہارت کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

"وكذا يؤدى إلى اتلاف الأموال والشرع نهانا عن ذلك فكيف يأمر نابه."[2]

---

[1] بدائع الصنائع: ۲۵۰،۵۱/۱ شامی نے لکھا ہے کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر فتویٰ ہے والثانی اوسع وبه يفتى، ردالمحتار: ۵٤۱،٤۲/۱ [2] بدائع الصنائع: ۲٤۹/۱

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات

ان امور کی روشنی میں یہ بات غور طلب ہے کہ موجودہ زمانہ میں ذبح کے فوراً بعد مرغ کو جتنی دیر ابلتے ہوئے پانی میں رکھا جاتا ہے، کیا اس کی وجہ سے نجاست کا اثر اس میں منتقل ہوجاتا ہے؟ اور اگر منتقل ہوجاتا ہے تو اتنا خفیف کہ جس کو تین بار دھو کر پاک کیا جاسکے یا نجاست اس میں اس درجہ جذب ہوجاتی ہے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر پاک ہی نہ ہوسکے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر تین بار پاک پانی میں پکائے بغیر پاک نہ ہو؟ .... اِس حقیر کا خیال ہے کہ جو صورت مروج ہے، اس میں مرغ کو اتنی دیر پانی میں نہیں رکھا جاتا کہ اس کی وجہ سے گوشت میں نجاست جذب ہوجائے؛ اس لئے یہ تو ٹھیک ہے کہ احتیاطاً ہم اس کے دھونے کو ضروری قرار دیں؛ لیکن اس کو محض دھو لینا کافی ہوگا، نہ کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک پر بالکل ہی پاک نہ ہوگا یا امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول پر تین دفعہ ابالنا ضروری ہو، اس لئے کہ اس بات کا تجربہ ہے کہ ایسی صورت میں مرغ کے گوشت کے مزے اور بو میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اوپر جو فقہی جزئیات ذکر کئے گئے ہیں، ان میں "طبخ" یعنی پکانے کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، پکانے اور معمولی طریقے پر ایسی حرارت پہنچانے، جس سے بال وغیرہ نکل جائیں، کے درمیان جو فرق ہے، وہ ظاہر ہے۔ غالباً خاتم الفقہاء والمحققین علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ کی اور فرمایا کہ اگر مرغی ابلتے ہوئے پانی میں پیٹ چاک کرنے سے پہلے ڈالی جائے تو امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول پر کبھی پاک نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے قول پر تین دفعہ دھونے سے پاک ہوجائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے نجاست کو پی لیا ہو۔

"وهو معلل بشربها لنجاسة المنخلة فى اللحم بواسطة الغليان."[۱]

تَرجَمہ: "چنانچہ بعد کے فقہاء میں علامہ اسماعیل طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے مراقی الفلاح کی شرح حاشیہ طحطاوی میں اس مسئلہ کو وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:"

"لو ألقيت دجاجة حال غليان الماء قبل أن يشق بطنها لنتف او كرش قبل أن يغسل إن وصل الماء إلى حد الغليان و مكثت فيه بعد ذلك زماناً يقع فى مثله التشرب والدخول فى باطن اللحم لايطهر أبداً الا عند ابى يوسف كما مرفى اللحم و إن لم يصل الماء إلى حد الغليان أولم تترك فيه إلامقدار ماتصل الحرارة إلى سطح الجلد لانحلال مسام السطح عن الريش والصوف

[۱] مراقی الفلاح: ص۸۶

تطهر بالغسل ثلاثاً.“[1]

ترجمہ: ”مرغ جس کا پیٹ چاک نہ کیا گیا ہو یا اوجھ جس کی غلاظت نکالی نہ گئی ہو، اگر اس کو جوش مارتے ہوئے پانی میں بال نکالنے کے لئے ڈال دیا جائے تو اگر پانی غلیان کی حد تک پہنچ گیا ہو اور مرغی اتنی دیر تک پڑی رہی کہ اتنے وقت میں پانی سرایت کر جائے اور گوشت کے اندرونی حصہ میں داخل ہو جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے یہاں پاک ہو جائے گا، جیسا کہ گوشت کے بیان میں گزر چکا ہے۔ اور اگر پانی میں جوش نہ آیا ہو، یا اس میں اتنی ہی دیر چھوڑا گیا ہو کہ اس کی جلد تک پہنچ جائے، تاکہ بال اور اون سے متعلق مسامات کھل جائیں تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔“

اسی کو اختصار کے ساتھ صاحب مراقی الفلاح نے بھی لکھا ہے:

”وأما وضعها بقدر انحلال المسام لنتف ريشها فتطهر بالغسل.“[2]

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

1. اس بات کی سعی کی جانی چاہئے کہ ایسا نظم ہو کہ آلائش نکالنے کے بعد مرغ پانی میں ڈالا جائے اور ہر بار نیا پانی استعمال کیا جائے۔
2. احتیاط یہ ہے کہ لوگ حتی المقدور مرغ کی صفائی کا نظم اپنے طور پر کیا کریں تا کہ اس کی نوبت نہ آئے۔ اور اگر اہل پیشہ سے صفائی کرائی جائے تو اس سلسلے میں نزاکتوں اور جزئیات کا خاص خیال رکھا جائے اور اپنے سامنے پوری احتیاط کے ساتھ صفائی کا کام کرایا جائے۔
3. مروجہ صورت میں تین دفعہ گوشت کو دھو دینا کافی ہوگا اور وہ نا قابل تطہیر نہ ہوگا۔
4. مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گوشت میں آنت کی آلائش اور نجاست کی بو پیدا نہ ہوئی ہو، اگر بو پیدا ہو جائے تو احتیاط اسی میں ہے جو امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا قول ہے کہ اس کا استعمال نہ کیا جائے۔
5. بعض مواقع پر بطور خود مرغ ذبح کیا جاتا ہے اور گرم پانی میں ڈالنے کی بجائے لوگ آگ پر جھلسا کر بال وغیرہ صاف کرتے ہیں، اس کا بھی وہی حکم ہے جو گرم پانی میں ڈالنے کا ہے، اس لئے پہلے جسم کی آلائش کو نکال دینا چاہئے، پھر جھلسانا چاہئے۔

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب.

[1] مراقي الفلاح: ص ٨٦ [2] طحطاوي على مراقي الفلاح: ص ٨٦

اوقاف کے چند مسائل عصر حاضر کے تناظر میں

"ہندو پاک میں بہت بڑی املاک ہے، جن کو مختلف خیراتی مقاصد کے تحت اہل خیر نے وقف کیا ہے۔ مسلم حکومت کے خاتمہ، آبادیوں کی منتقلی اور اوقاف کی جائداد کو لاحق خطرات نے مختلف حل طلب مسائل پیدا کردیئے ہیں۔ نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان قیمتی اوقاف سے مسلمانوں کو جو رفاہی اور تعلیمی نفع پہنچ سکتا ہے، وہ نہیں پہنچ رہا ہے، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ عروس البلاد بمبئی ۱۹۹۷ء میں اوقاف کے مسائل بھی زیر بحث آئے، یہ تحریر اسی سلسلہ میں اکیڈمی کے سوالنامہ کا جواب ہے۔"

سوالنامہ

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں، جو زمانہ قدیم سے چلے آرہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ۔ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کررکھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ (......) میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جارہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح و مدلل رائے مطلوب ہے۔

❶ بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف

مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس و خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں۔

(الف) ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے؟

(ب) کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے؟

(ج) اس سلسلہ میں مساجد، اور دوسرے اوقاف میں کوئی فرق ہے، یا سب کا حکم یکساں ہے؟

(د) کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دیئے جائیں۔

۲ بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟

(ب) کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

۳ بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روز مرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جا سکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح و مرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے۔ تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا، مثلاً:

(الف) اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

(ب) دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

۴ بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے۔

۵ بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں۔ مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

۶ بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں۔ اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۷ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جبکہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔

۸ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

۹ جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہورہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

۱۰ بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بناء پر محکمۂ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

۱۱ قبرستان کی حفاظت کے لئے، جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اس کے اطراف میں

دوکانوں کی تعمیر کرا دی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

۱۲ آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے۔ تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

۱۳ ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیر داروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید کہ واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جواب

''وقف'' کو شریعت اسلامی کے خصائص و امتیازات میں شمار کیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ اسلام ہی نے بر واعانت کے اس طریقہ کو جاری وساری کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کا تصور ایک حد تک شرائع ماقبل میں بھی موجود ہے، بائبل میں بھی خدا کے نام پر چیزوں کے چھوڑنے کا ذکر ہے اور خود قرآن مجید ہی میں حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَام کی والدہ کی طرف سے اپنے بچہ کے بیت المقدس کے لئے ''نذر'' کا ذکر آیا ہے یہ وقف ہی کی صورت ہے، جب اس عہد میں اولاد، خدا کے گھر کے لئے وقف کی جاتی تھی تو قرینہ یہی ہے کہ مال واسباب کا وقف بھی مروج رہا ہوگا۔ تاہم اسلام نے وقف کا دائرہ جس درجہ وسیع کیا ہے، صدقہ جاریہ قرار دے کر اس کی ترغیب دی ہے اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں اوقاف کا جو خاص ذوق پیدا ہوا، اس کی مثال شاید ہی کسی مذہب میں مل سکے۔ مسافر خانے اور مسافرین ومہمانان کے لئے وقف، یتامیٰ پر وقف، علماء پر وقف، محدثین وفقہاء کے لئے اوقاف، اعزہ واقارب کے لئے وقف اور خود اولاد پر وقف، اسلامی عہد میں اس وقف کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوگیا اور مسلمانوں کی دیکھا دیکھی دوسری اقوام میں بھی وقف کی طرف توجہ بڑھ گئی۔

عام طور پر مشہور ہے کہ سب سے پہلا وقف سیدنا حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ نے فرمایا ہے، تاہم

حقیقت یہ ہے کہ حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرف سے بئر رومہ کے وقف کا واقعہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے وقف سے پہلے کا ہے؛ لیکن ایسا باضابطہ وقف جس میں وقف کی شرطیں بھی متعین کی گئی ہوں اور متولی بھی مقرر کیا گیا ہو، شاید سب سے پہلے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی نے فرمایا، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو خیبر میں جو اراضی حاصل ہوئیں ان کو وقف فرمادیا اور شرائط تجویز کردیں کہ یہ جائداد نا قابل فروخت اور نا قابل ہبہ ہوگی، اس میں وارثت جاری نہیں ہوگی، مسافروں، مہمانوں، مجاہدین اسلام، فقراء ومساکین اور حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے رشتہ داروں پر اس کی آمدنی صرف کی جائے گی، حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا ام المؤمنین ان کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا حین حیات اس کے متولی ہوں گے اور ان دونوں حضرات کے بعد آل فاروقی میں جو سب سے بڑا ہوگا وہ متولی ہوگا، متولی کو اس میں سے مناسب طریقے پر کھانے کی اجازت تو ہوگی، ذخیرہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

وقف کے احکام عام طور پر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اسی وقف نامہ پر مبنی ہیں، وقف کی بابت آیات و روایات میں کچھ زیادہ تفصیل نہیں ملتی، یہی بنیادی روایت ہے جن سے اصولی طور پر دو باتیں مستنبط کی گئی ہیں: اول یہ کہ وقف میں واقف کی شرائط کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر یہ شرطیں خلاف شرع نہ ہوں اور وقف کے تحفظ و بقاء کے لئے مضر نہ ہوں، تو ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، دوسرے چوں کہ وقف کا مقصد ہی لوگوں کو نفع پہنچانا ہے، لہٰذا اس بات کا پورا لحاظ رکھا جائے گا کہ وقف لوگوں کے لئے نافع اور اپنے مقاصد میں کارآمد ہو اور وقف کی مصلحت اس کے بقاء اور اس کو نافع بنانے کی تدابیر کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

وقف سے متعلق یہ سوالات نہایت اہم ہیں اور اسی پس منظر میں ان پر غور کرنے کی حاجت ہے۔

استبدال وقف کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱)

(الف) وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شی کا دوسری شی سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ''استبدال وقف'' کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے واقف کی شرط کو صاحبِ شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہنچانا اور ان کی نافعیت میں اضافہ کرنا، اس لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف

کی تبدیلی کا مسئلہ بھی ان ہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگادی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جارہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"وأجمعوا أنه إذا شرط الاستبدال لنفسه فى أصل الوقف أن الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال."[1]

تَرجَمَہ: "اس بات پر اجماع ہے کہ اگر وقف کرنے والا اپنے لئے اصل وقف میں استبدال کی شرط لگادے تو شرط اور وقف دونوں درست ہوگا اور اس کو وقف کے استبدال کا حق حاصل ہوگا۔"

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشاء مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے وہ یہی کہ اس کی خرید وفروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا بلکہ اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، "أن لايباع أصلها ولا يوهب ولا يورث"[2]، لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدل ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی؛ کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشاء متعین کردیا ہے تو گویا یہ نگران وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کارآمد بنائے رکھے اور وقف کی افادیت استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنیً اور دلالۃً استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اس کے نفع کو دیرپا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو، تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی؛ لہٰذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال شارع عَلَیْہِ السَّلَام اور واقف کے مقصد ومنشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتی ہیں، علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط رہی ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ استبدال کے

[1] البحرالرائق: ۲۲۲/۵ [2] بخاری: ۳۸۰/۱، ابوداؤد: ۳۹۸/۲

بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، "فینبغی أن لایختلف فیه"، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے؛ لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

"أنه أمکن أن یوخذ بثمنه ماهو خیر منه مع کونه منتفعا به فینبغی ان لایجوز."[1]

تاہم علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آباد کاری کے لائق ہو اور ان میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو، لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"لایجوز استبدال العامر إلافی الأربع"

تَرجَمہ: "آباد زمین کا استبدال چار ہی صورتوں میں جائز ہے۔"

شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ان چاروں صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"الأولی: لوشرطه الواقف. الثانیة. إذا غصبه غاصب وأجری علیه الماء حتی صار بحراً فیضمن القیمة. ویشتری المتولی بها أرضابدلاً، الثالثة: أن یجحده الغاصب ولابینة: أی وأراد دفع القیمة، فللمتولی أخذها لیشتری بها بدلا. الرابعة: أن یرغب إنسان فیه. ببدل أکثر غلة وأحسن صقعا، فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیه الفتوی کمافی فتاوی قارئ الهدایة."[2]

تَرجَمہ: "پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے اس کی شرط لگادی ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ غاصب نے وقف کی زمین غصب کرلی اور اس پر پانی بہا دیا یہاں تک کہ وہ تالاب ہوجائے تو اب غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس قیمت سے دوسری زمین خرید کرلے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب اس زمین سے انکار کرتا ہو اور گواہان موجود نہ ہوں اور غاصب قیمت دینے کو تیار ہوجائے تو متولی اس زمین کے بدلہ قیمت لے سکتا ہے، تا کہ اس کے ذریعہ دوسری زمین خرید کر متبادل وقف قائم کرسکے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر اس وقف کے بدلہ دوسری زمین حاصل کی جائے تو اس سے زیادہ پیداوار اور نفع حاصل ہو، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے قول پر اس صورت میں استبدال جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے جیسا کہ فتاویٰ قاریٔ الہدایہ میں ہے۔"

---

[1] ردالمختار: ۵۸۹/۶ مع تحقیق شیخ عادل، شیخ علی، بحوالہ فتح القدیر [2] حوالہ سابق: ۵۸۸/۶

پس ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"قال هشام: سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذالك إلاللقاضي[1]."

تَرجَمَہ: "ہشام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں: میں نے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہوجائے تو قاضی کے لئے گنجائش ہے کہ اسے فروخت کردے اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کر دے، البتہ یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔"

ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی نے شمس الائمہ حلوانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر یوں نقل کیا ہے:

"سئل عن شمس الأئمة الحلوانى عن اوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلا لها هل للمتولى أن يبيعها ويشترى مكانها أخرى قال: نعم."[2]

تَرجَمَہ: "شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں دریافت کیا گیا، جب یہ اوقاف معطل ہوجائیں اور ان کو آباد کرنا دشوار ہوجائے تو کیا متولی اسے فروخت کرسکتا ہے اور اس کی جگہ دوسری جائداد خرید سکتا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں!"

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

" ...... لكن لايبيعها إلاباذن الحاكم وينبغى للحاكم اذا رفع إليه ولامنفعة فى الوقف أن يأذن فى بيعها اذا راٰه أنظر لأهل الوقف."[3]

تَرجَمَہ: "لیکن قاضی کی اجازت ہی سے فروخت کرسکتا ہے اور قاضی کے لئے مناسب ہے کہ اگر اس کے پاس یہ معاملہ آئے اور وہ دیکھے کہ وقف غیر نافع ہوچکا ہے اور مستحقین وقف کا مفاد اس کو بیچنے میں ہے تو بیچنے کی اجازت دے دے۔"

تاہم علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، "أن لا يكون البيع بغبن فاحش"، دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز

[1] البحرالرائق: ۲۱۹/۵ [2] حوالہ سابق [3] فتح القدير: ۲۲۸/۶

ٹھہرایا جائے تو تحفظ کی بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا۔ فقہاء نے اس کے لئے "قاضی جنۃ" کی شرط لگائی ہے اور قاضی جنۃ سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، "أن یکون المستبدل قاضی الجنة"، تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپیہ پیسے سے تبادلہ نہ ہو یا اگر ہو تو فوراً ہی اس سے غیر منقولہ جائداد خرید کر لی جائے، "أن یستبدل بعقار لا بدراهم ودنانیر"[1] کیوں کہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آ جاتی ہے، "و إلی الله المشتکی."

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نا قابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"إذا خرب الوقف ولم یرد شیئاً واشتری بثمنه مایرد علی أهل الوقف وجعل وقفا کالأول ...... أن الوقف إذابیع فأی شیء اشتری بثمنه مما یرد علی أهل الوقف جاز سواء کان من جنسه أومن غیر جنسه."[2]

تَرجَمہ: "جب وقف ویران ہو جائے اور کوئی نفع نہ دے تو بیچ کر اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدے جو اہل وقف کو فائدہ پہنچا سکے اور پہلی ہی جائداد کی طرح اس کو وقف رکھے...... جب وقف کو فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جس سے اہل وقف کو فائدہ ہو سکے تو جائز ہے۔ چاہے اسی جنس کی چیز سے تبادلہ کیا ہو یا غیر جنس سے۔"

ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالباً ابن ہمام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا منشاء فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے امام مالک اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ سے مطلقاً استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، "قال مالك والشافعی لا یجوز بیع شیء من ذالك."[3] شوافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے دو اقوال ہیں ایک روایت ابوالفرج رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی ہے:

"عن مالك أن رای الإمام بیع ذالك لمصلحة جاز ویجعل ثمنه فی مثله وهو مذهب أبی حنیفة أیضاً فعندهم بیع عقارالوقف إذا خرب ویجعل ثمنه فی مثله."[4]

[1] ردالمحتار: ٥٨٦/٦ [2] المغنی: ٦٩/٥، ٣٦٨ [3] المغنی: ٣٦٨/٥ [4] الشرح الکبیر مع الدسوقی: ٩١/٤

تَرجَمَہ: ''امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ اگر امام مصلحت کی وجہ سے اس کے بیچنے کو مصلحت سمجھتا ہو تو ایسا کرنا جائز ہے اور اس کی قیمت اسی قسم کی چیز میں لگائی جائے گی، یہی امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک بھی جب وقف کی جائداد ویران ہوجائے تو بیچ دی جائے گی اور اس کی قیمت اسی کے مثل میں لگائی جائے گی۔''

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کے بنیادی ماخذ ''المدونۃ'' میں منقول ہے اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی مدونۃ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں؛ اس لئے اس مسئلہ میں مالکیہ کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے۔[1]

زمین کے بدلہ زمین

(ب) وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کرکے اس سے دوسری چیز حاصل کرلی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں، اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے اور یہ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے منشاء کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم و دینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق

(ج) فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے۔

❶ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں مشاع کا وقف مطلقاً درست نہیں، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مشترک و مشاع چیز کے وقف کرنے کی اجازت دیتے ہیں؛ لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

❷ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

---

[1] دیکھئے: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير: ٩١/٤

۳ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست اور نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کردے تو وقف پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شی سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے؛ لیکن مساجد کے بارے میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہو جاتا ہے اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

"إعلم إن المسجد يخالف سائرالأوقاف فى عدم اشتراط التسليم الى المتولى عند محمد وفى منع الشيوع عند أبى يوسف وفى خروجه عن ملك الواقف عند الامام وان لم يحكم به حاكم"[1]

تَرْجَمَہ: "جاننا چاہئے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک بھی وقف مسجد کے درست ہونے میں زمین متولی کے حوالہ کرنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے اوقاف میں ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک مسجد میں وقف مشاع بھی درست ہے برخلاف دوسرے اوقاف کے، اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وقف مسجد قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔"

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد

چوتھا اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور ناقابل استعمال ہوگئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کرلیا گیا ہو، بہرصورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"فى الخلاصة وفى فتاوى النسفى بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز وان كان بأمر القاضى و إن كان خرابا."[2]

تَرْجَمَہ: "خلاصہ میں فتاویٰ نسفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا ہے کہ مصلحتِ مسجد کے لئے بھی مسجد کی زمین کو بیچنا جائز نہیں۔ گو قاضی کے حکم سے ہو اور چاہے ویران ہو۔"

[1] ردالمحتار: ۳/۳٦۹ نیز دیکھئے: فتح القدير: ٦/٣٣، ٢٣٢ [2] البحرالرائق: ٥/٢٢٣

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت إعادته فإنه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالابالصلوة في أرضه."[1]

تَرجَمہ: "جب مسجد منہدم ہوجائے اور اس کو دوبارہ بنانا دشوار ہو جب بھی اسے فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ اس زمین میں نماز کی ادائیگی کے ذریعہ فی الحال بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔"

اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی یہ عبارت ہے:

"و إن وقف مسجد فخرب المكان وانقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى المالك ولم يجز التصرف فيه."[2]

تَرجَمہ: "اگر مسجد وقف کی، وہ جگہ ویران ہوگئی اور اس میں نماز کا سلسلہ ختم ہوگیا تو وہ زمین مالک کی ملکیت میں نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں اس کا تصرف جائز ہوگا۔"

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے:

"إن المساجد لاتباع و إنما تنقل آلاتها."[3]

تَرجَمہ: "مساجد فروخت نہیں کی جاسکتیں، البتہ آلات مسجد کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔"

گو فقہاء حنفیہ میں امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول ویران مساجد کی مسجدیت ختم ہوجانے اور واقف کی ملکیت میں لوٹ جانے کا ملتا ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں[4]...... اسی طرح ایک روایت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی بھی منقول ہے کہ چوروں کے خوف سے مسجد کی منتقلی درست ہے، "ويحول المسجد خوفاً من اللصوص[5]"...... لیکن حنابلہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے اور خود اس روایت سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مساجد میں ابدیت اور دوام کے قائل نہیں ہیں، بلکہ محض اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ چور کے اندیشے سے اشیاء مسجد منتقل کی جاسکتی ہیں کیوں کہ منتقلی زمین کی نہیں ہوتی، زمین پر موجود اسباب وسامان کی ہوتی ہے؛ اس لئے ضرور ہے کہ یہاں تحویل مسجد سے اشیاء مسجد کی تحویل مراد ہو نہ کہ خود مسجد کی۔ والله أعلم

ناقابل استعمال اوقاف سے تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام

(د) اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے صلاح وفلاح کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے

[1] شرح مهذب: ١٥/٣٦١ [2] شرح مهذب: ١٥/٣٦٠ [3] المغني: ٥/٣٦٧
[4] الفتاوى الهندية: ٢/٤٥٨ [5] المغني: ٥/٣٦٧

ہوئے اور اس کے منشاء کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہٰذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا۔ علامہ شامی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

"وحاصله: ان المنقول عندنا ان الموقوف عليه ان خرب يصرف وقفه الى مجانسه فتصرف اوقاف المسجد الى مسجد آخر و اوقاف الحوض الى حوض آخر."[1]

تَرْجَمَہ: "حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات منقول ہے کہ اگر جائداد وقف ویران ہوجائے تو اس کو اس کی ہم جنس میں صرف کیا جائے مسجد کے اوقاف دوسری مسجد میں اور حوض کے اوقاف دوسرے حوض میں۔"

لہٰذا واقف کے مقصد و منشاء کو نظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے۔ لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف دینی ہی تعلیم کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جو لوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں، وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا یہی نقطۂ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی مالکی کا بیان ہے:

"(شرطه) أي الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدل عنه إلاأن يتعذر فيصرف في مثله كما تقدم في القنطرة ونحوها."[2]

تَرْجَمَہ: "وقف کی شرط اگر جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس سے عدول جائز نہیں، سوائے اس کے کہ اس پر عمل دشوار ہو تو اسی کے مثل میں خرچ کیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔"

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام

(بجواب: سوال ۲)

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشاء کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں حصکفی

[1] ردالمحتار: ٣٦٥/٥ [2] شرح منح الجليل: ٦٤/٤

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے:

"حشيش المسجد وحصره مع الا ستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئروالحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أوحوض."

تَرْجَمَۃ: "مسجد کی گھاس اور چٹائی اگر مسجد کو ان کی ضرورت نہ رہے، ایسے ہی مسافر خانہ اور کنواں، جب ان سے نفع نہ اٹھایا جائے تو مسجد، مسافر خانہ، کنواں اور حوض کا وقف قریبی مسجد یا مسافر خانہ یا کنواں یا حوض پر صرف کیا جائے گا۔"

علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

"وظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفى شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها."[1]

تَرْجَمَۃ: "ظاہر ہے کہ ویران مسجد کا وقف حوض پر اور ویران حوض کا وقف مسجد پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ شرح ملتقی میں ہے کہ وقف کو اس کے ہم جنس قریبی مسجد میں صرف کیا جائے گا۔"

غالبًا یہی نقطۂ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ترجمان علامہ دسوقی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"منقوض الحبس من الاحجار والآجر ...... لايجوز بيعه فإذالم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها فى مثله."[2]

تَرْجَمَۃ: "وقف کی عمارت کے ٹوٹے ہوئے پتھر، چونے کو اگر اسی میں دوبارہ استعمال کرنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو اسی طرح کے دوسرے وقف میں اس کو منتقل کرنا جائز ہے۔"

فقہاء شوافع میں امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

"اما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه."[3]

تَرْجَمَۃ: "غیر منہدم وقف کی آمدنی اس کے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بچ رہے تو اس سے دوسری جائداد خریدی جائے اور اسی مقصد پر وقف کردی جائے۔"

---

[1] ردالمحتار: ٥٤٩/٦ [2] حاشیه الدسوقی: ٩١/٤، نیز دیکھئے: شرح منح الجلیل: ٦١،٦٢/٤ [3] شرح مهذب: ٣.١٥

ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔

"مافضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فی مسجد آخر ويتصدق من ذالك علی فقراء جيرانه وغيرهم." [1]

تَرْجَمَہ: "مسجد کی چٹائیاں اور تیل بچ رہے اور مسجد کو اس کی حاجت نہ ہو تو اسے دوسری مسجد میں استعمال کیا جاسکتا ہے اور اس سے مسجد کے پڑوس کے فقراء اور دوسرے فقراء پر بھی صدقہ کیا جاسکتا ہے۔"

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

"كما يقول مثل ذالك فی زيت المسجد وحصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر ويجوز صرفها عنده فی فقراء الجيران واحتج على ذالك بأن عمر ابن الخطاب رضی اللّٰه تعالٰی عنه كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذالك كسوة سائر المساجد." [2]

تَرْجَمَہ: "مسجد کے تیل اور چٹائیوں کے بارے میں امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ جب مسجد اس سے مستغنی ہوجائے تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک پڑوس کے فقراء پر بھی اس کا صرف کرنا جائز ہے ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ غلاف کعبہ مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمایا کرتے تھے، تو یہی حکم تمام مساجد کا ہوگا۔"

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے؛ اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی اداروں کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں مسلمانوں کو خود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست و دشمن سب واقف ہیں۔

[1] المغنی: ۳۷۰/۵ [2] مجموعة الفتاوی: ۲۱۳/۳۱

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کی مصالح کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ:

(الف) مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو، تو فاضل اراضی میں دینی درس گاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تاکہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے اور واقف کا منشاء بھی پورا ہو۔

(ب) مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے؛ کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات وقریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے ناآشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درس گاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

(جواب: سوال۳)

سوال (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آچکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے، اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو، تو پھر چوں کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں؛ اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں۔ واللہ اعلم

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

(جواب: سوال۴)

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کرکے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کا حصول کے سلسلے میں (جیسا کہ سوال (۱) کے جواب میں مذکور ہوا) مشائخ احناف کا اختلاف ہے اور علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ بیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اسی کو حق وصواب قرار دیا ہے اور اسی پر صدرالشریعۃ کا فتویٰ ہے، امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور بعض

اہل علم نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔[1]

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کر ان کے مقصد ومنشاء کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہر دورائے کے حاملین نے مصالح وقف کو ملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطۂ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے اور جن حضرات نے منع کیا ہے، انہوں نے بچشم سر اس حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے کہ خدا نا ترس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرد برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنالیا ہے؛ اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور سہی وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے؛ اسی لئے شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول نقل کیا ہے:

"نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولايحصى فإن ظلمة القضاة. جعلوه حيلة لابطال أوقاف المسلمين."[2]

تَرْجَمَہ: "ہم اس کا فتویٰ نہیں دے سکتے؛ اس لئے کہ ہم نے استبدال وقف کی وجہ سے بے شمار وبے حساب نقصانات دیکھے ہیں؛ کیوں کہ ظالم قضاۃ نے اس کو مسلمانوں کے اوقاف کو ضائع کرنے کا ایک ذریعہ بنالیا ہے۔"

لہٰذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانت دار ادارہ اس کا ذمہ دار ہو تو ضرور اس کی گنجائش ہے؛ لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالبًا وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے رونا رویا ہے بلکہ اس سے بڑھ کر۔ دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"(لاعقار) حبس من دور و حوانيت وحوائط وربع فلايباع ليستبدل به غيره."[3]

تَرْجَمَہ: "وقف کے مکانات، دکانیں، باغات اور گھر دوسری جائداد سے استبدال کے لئے نہیں فروخت کئے جائیں گے۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجزبيعه."[4]

[1] دیکھئے: ردالمختار: ٥٨٨.٨٩/٦ [2] ردالمحتار: ٥٨٨.٨٩/٦ [3] حاشية الدسوقي: ٩١/٤
[4] المغني: ٣٦٩/٥

ترجمہ: ''اگر وقف کی منفعت بالکل ختم تو نہ ہو لیکن کم ہو جائے اور اگر دوسری جائداد حاصل کی جائے تو زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ فائدہ پہنچانے والی ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے۔''

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں

(جواب: سوال ۵)

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف ناقابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء و مساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

''فإذا خرب المسجد وخوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز.''[1]

ترجمہ: ''اگر مسجد ویران اور اہل مسجد سے خالی ہو جائے تو وقف کی آمدنی فقراء پر خرچ کی جائے، یہ جائز ہے۔''

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کر دی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر

(جواب: سوال ۶، ۷)

وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے، بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس سے وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاویٰ بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

''بيع عقار المسجدلمصلحة لا يجوز وان بأمرالقاضي و إن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز.''[2]

---

[1] فتاوى بزازيه على هامش الهنديه: ٢٦٤/٦ [2] فتاوى بزازيه: ٢٨١/٦

تَرجَمَہ: ''کسی مصلحت کے پیش نظر مسجد کی جائداد کو فروخت کرنا قاضی کے حکم سے بھی جائز نہیں، ہاں اگر کچھ حصے کو فروخت کرے تا کہ باقی کی مرمت کی جا سکے؛ کیوں کہ پوری جائداد ہی برباد ہوگئی ہو تو جائز ہے۔''

نیز فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''فلم تمكن عمارته ولاعمارة بعضه إلاببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته.''[۱]

تَرجَمَہ: ''اگر اس وقف کو آباد کرنا یا اس کے کچھ حصہ کو آباد کرنا بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے، تا کہ اس کے ذریعہ بقیہ جائداد کو آباد کیا جا سکے۔''

یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے، جسے نماز کی ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔

(جواب: سوال ۸)

یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب نہ ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے؛ لیکن، مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے تا کہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اس طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

قبرستان ناقابل استعمال ہوجائے

(جواب: سوال ۹)

اگر قبرستان کے اطراف میں مسلمان آبادی کے ختم ہوجانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا، یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تا کہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی

---

[۱] المغني: ٥/٣٦٨

مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہوتو فقراء پر خرچ کردی جائے، ہشام رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے واسطہ سے امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا قول گزر چکا ہے:

"الوقف إذا صاربحيث لاينتفع به المساكين فللقاضى أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره."[1]

تَرجَمَہ: "وقف جب مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہوجائے تو قاضی کے لئے اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کرنا جائز ہے۔"

نیز ابن نجیم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"قيم خاف من السلطان أومن وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها وكذاكل قيم اذا خاف شيئاً من ذالك له أن يبيع ويتصدق بثمنها."[2]

تَرجَمَہ: "اگر ناظر وقف کو سلطان سے یا کسی وارث سے اندیشہ ہو کہ وہ وقف کی زمین پر ناجائز قبضہ کرلے گا تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کرکے اس کی قیمت صدقہ کردے، ہر ناظر وقف جس کو اس کا خوف ہو، اس کے لئے یہی حکم ہے۔"

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"واذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع واشترى بثمنه مايرد على اهل الوقف وجعل وقفا كالاول."[3]

تَرجَمَہ: "جب وقف کی جائداد ویران ہو جائے اور اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہوتو اسے فروخت کردیا جائے، اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدی جائے جس سے اہل وقف کو نفع پہنچے اور اسے پہلی ہی جائداد کی طرح وقف کردیا جائے۔"

آثار قدیمہ کی مساجد

(جواب: سوال ۱۰)

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہے، یہی رائے امام ابوحنیفہ اور قاضی ابو یوسف رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عندالإمام والثانى أبداً إلى

[1] البحرالرائق: ۲۰۷/۵ [2] حوالہ سابق [3] المغنی: ۳۶۸/۵

قيام الساعة وبه يفتي."[1]

تَرْجَمَہ: "اگر مسجد کا گرد و پیش ویران اور مسجد سے مستغنی ہو جائے تب بھی وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔"

امام نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں۔

"أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت اعادتهٗ فإنه لايباع بحال لامكان الانتفاع به حالابالصلوة فى ارضه."[2]

تَرْجَمَہ: "جب مسجد منہدم ہو جائے اور اس کا اعادہ دشوار ہو جب بھی اسے فروخت کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ ابھی بھی اس زمین پر نماز پڑھ کر مسجد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔"

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے، جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بدنیتی پر مبنی ہے؛ اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہوسکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے؛ اس لئے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون و آئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

قبرستان کے تحفظ کے لئے دکانوں کا حصار

(جواب: سوال ۱۱)

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لئے بعض مواقع پر فقہاء نے واقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً واقف نے نااہل شخص کو متولی مقرر کر دیا اور شرط لگادی کہ اسے معزول نہ کیا جائے، پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کرسکتا ہے، یا شرط لگادی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے؛ لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کرسکتی ہے۔[3]

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہوسکے، تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان ہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہوسکتی

---

[1] الدر المختار على هامش الرد: ٥٤٨/٦، نیز دیکھئے: الهنديه: ٤٥٨/٢

[2] شرح المهذب: ٣٦٠/١٥ [3] ردالمختار: ٥٨٧/٦

ہے جس سے قبرستان کی نگرانی روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جاسکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں بھی موجود ہیں، صاحب بزازیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"أراد القيم أن يبنى فى الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالاجارة ليس له ذالك، لان استغلال الأرض بالزرع إليهم إلاإذا كانت الأرض متصلة بالمصر."[1]

تَرْجَمَہ: "ناظر۔ موقوفہ زمین میں کچھ دکانیں تعمیر کرنا چاہے تاکہ اس کو کرایہ پر لگا کر آمدنی کی صورت پیدا ہو تو یہ جائز نہیں؛ اس لئے کہ ان حضرات کو کھیتی ہی کے ذریعہ زمین وقف کو ذریعۂ آمدنی بنانے کی گنجائش ہے، سوائے اس کے کہ زمین شہر سے متصل ہو۔"

گویا مطلقاً دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات وقریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پر لگنا دشوار ہوتا ہے، اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہوسکتا؛ اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں اس لئے صاحب بزازیہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

قبرستان میں مساجد کی توسیع

(جواب: سوال ۱۲)

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے؛ اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید قدیم کی رعایت کرنی ہوگی اور ایسے حصہ میں قبرستان کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"لوأن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجد الم أربذالك باساً وذالك لأن المقابر وقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوزلاحد ان يملكها فإذا درست واستغنى من الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن

[1] الفتاوى البرازيه على هامش الهندية: ٢٥٤/٦

المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لاحد فمعنا هما واحد.''[۱]

ترجمہ: ''مسلمانوں کے قبرستانوں میں سے کوئی قبرستان ختم ہوجائے اور لوگ اس میں مسجد بنالیں تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ قبرستان مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے تاکہ مسلمان مردے اس میں دفن کئے جاسکیں؛ اس لئے کوئی شخص اس کا مالک نہیں ہوسکتا، اب جب کہ قبرستان ختم ہوگیا اور اس میں مردوں کے تدفین کی حاجت نہیں رہی تو اس کو مسجد میں صرف کرنا درست ہے؛ اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے جس کا کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا، تو گویا قبرستان اور مسجد کا وقف ایک ہی نوعیت کا حامل ہے۔''

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دومنزلہ ہو اور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون تعمیر کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہو تو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیوں کہ ممانعت کی وجہ قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں پائی جاتیں۔

یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو، اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی!

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت

(جواب: سوال ۱۳)

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

''ويشترط للصحة بلوغه وعقله لاحريته و إسلامه.''[۲]

ترجمہ: ''تولیت کے صحیح ہونے کے لئے عاقل وبالغ ہونا شرط ہے، آزاد و مسلمان ہونا شرط نہیں۔''

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ اشخاص پر نہ سہی؛ لیکن اسباب واموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی؛ اسی لئے رافعی رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ کو شامی رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم رَحِمَہُ اللهُ تَعَالیٰ کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

''ينبغي أن يخص بوقف الذمي فان تولية الذمي على المسلمين حرام

---

[۱] عمدة القاري: ۱۵۲/۱۰ [۲] ردالمحتار: ۵۷۹/٦

لاینبغی اتباع شرط الواقف فیھا." [۱]

ترجمہ: "مناسب ہے کہ یہ حکم ذمیوں کے اوقاف کے ساتھ مخصوص ہو؛ کیوں کہ مسلمانوں پر غیر مسلم کی تولیت حرام ہے، اور اس سلسلہ میں واقف کی شرط کی پیروی بھی مناسب نہیں۔"

ارشاد ربانی "إنما یعمر مساجد اللّٰہ من اٰمن باللّٰہ والیوم الاٰخر" سے بھی ایک حد تک رافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو "عمارۃ" سے معنوی عمارت بھی مراد ہوسکتی ہے جو نماز اور ذکر و عبادت سے عبارت ہے اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے۔[۲] کیوں کہ گر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین صواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے؛ لیکن مکروہ تحریمی، جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت ونگہداشت اور انتظام و انصرام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں، وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ نظم وحفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان بن طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل کی اور پھر انہیں کو واپس فرمادی حالاں کہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہوسکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہوسکتا؟۔ البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں؛ کیوں کہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کرسکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیر مسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات وخدشات سے خالی نہیں؛ اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں۔

والله تعالىٰ أعلم

---

[۱] تقریرات الرافعی مع الشامی: ٨٤/٦، ط: مصر

[۲] گنجائش دونوں معنوں کی ہے دیکھئے: مفاتیح الغیب للرازی: ٥٩٤/٧

کتابیات

تفسیر وعلوم قرآن:

احکام القرآن	ابن عربی
الاساس فی التفسیر	شیخ سعید حوی
تدبر قرآن	مولانا امین احسن اصلاحی
ترجمان القرآن	مولانا ابوالکلام آزاد
تفسیر ابن کثیر	شیخ اسماعیل بن کثیر دمشقی
تفسیر منار	علامہ رشید رضا مصری
الجامع لاحکام القرآن	ابوعبداللہ قرطبی
جلالین	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
الدر المنثور	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
روح المعانی	شہاب الدین سیّد محمود آلوسی
صاوی علی الجلالین	شیخ احمد بن محمد صاوی
الکشاف	جار اللہ زمخشری
مفاتیح الغیب	ابوبکر احمد بن علی رازی

حدیث وشروح حدیث:

ارشاد الساری	شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی
اعلاء السنن	مولانا ظفر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
بخاری شریف	محمد بن اسماعیل بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
الدرایۃ	احمد بن علی بن حجر عسقلانی
سبل السلام	محمد بن اسمٰعیل صنعانی
سنن ابی داوٗد	سلیمان بن اشعث سجستانی
سنن ابن ماجہ	ابوعبداللہ ابن ماجہ قزوینی
سنن ترمذی	امام ابوعیسیٰ ترمذی

سنن نسائی	حافظ احمد بن شعیب نسائی
شرح معانی الآثار	امام ابو جعفر طحاوی
طبرانی	طبرانی
عمدۃ القاری	بدر الدین ابو محمود بن احمد عینی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
فتح الباری	احمد بن علی بن حجر عسقلانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
فیض الباری	مولانا انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
کنز العمال	علی متقی ہندی
مرقاۃ المفاتیح	ملا علی قاری
مسلم شریف	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
مسند امام شافعی	محمد بن ادریس شافعی
مصنف	ابن ابی شیبہ
نصب الرایۃ	فخر الدین عثمان زیلعی
نہایہ	ابن اثیر

اصول حدیث و فقہ:

ارشاد الفحول	حافظ محمد بن علی شوکانی
اصول السرخسی	ابو بکر سرخسی
التقریر والتحبیر	محقق بن امیر الحاج
رسم المفتی	علامہ ابن عابدین شامی
معرفۃ علوم الحدیث	ابو حاکم نیساپوری
المستصفی	ابو حامد محمد بن محمد غزالی

ائمہ اربعہ کی فقہ:

بدایۃ المجتہد	ابن رشد مالکی
رحمۃ الامہ	ابو عبد اللہ محمد بن عبد الرحمٰن
الفقہ الاسلامی وأدلتہ	ڈاکٹر وھبہ زحیلی
کتاب الفقہ علی المذاہب	عبد الرحمن جزیری
کتاب الاجماع	ابن منذر

الروضۃ الندیۃ	مولانا محمد صدیق حسن

فقہ حنفی:

البحر الرائق	ابن نجیم مصری
بدائع الصنائع	ملک العلماء علاؤ الدین کاسانی
بنایہ علی الہدایہ	بدر الدین محمد بن احمد عینی
تاتارخانیہ	علامہ عالم بن علاء انصاری
تبیین الحقائق	جلال الدین بن یوسف زیلعی
تقریر الرافعی	محمد رشید رافعی
جواہر الفقہ	مولانا مفتی محمد شفیع رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
خلاصۃ الفتاوی	امام طاہر بخاری
درمختار	علاؤ الدین حصکفی
طحطاوی	علامہ ابن عابدین شامی
طحطاوی	سید احمد طحطاوی
عمدۃ الرعایہ	مولانا عبدالحئی لکھنوی
عنایہ	اکمل الدین بابرتی
فتاویٰ بزازیہ	محمد بن محمد کردری
فتاویٰ خانیہ	فخر الدین حسن قاضی خاں اوز جندی
فتح القدیر	علامہ ابن ہمام
قدوری	امام ابوالحسن قدوری
کتاب الاصل	امام ابوالحسن شیبانی
مبسوط	ابوبکر سرخسی
مجمع الانہر	شیخ محمد بن سلیمان
مجموعۃ الفتاویٰ	مولانا عبدالحئی لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی
مختصر الطحاوی	مام ابوجعفر طحاوی
مراقی الفلاح	علامہ حسن شرنبلالی
منحۃ الخالق	علامہ ابن عابدین شامی

ہدایہ	برہان الدین ابوالحسن مرغینانی

فقہ مالکی:

حاشیہ الدسوقی	شیخ محمد عرفہ دسوقی
الشرح الصغیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
الشرح الکبیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
شرح منح الجلیل	شیخ محمد علیش
المدونۃ الکبریٰ	سحنون بن سعید تنوخی
منح الجلیل	شیخ محمد علیش

فقہ شافعی:

تحفۃ المحتاج	حافظ بن حجر مکی
شرح مہذب	شیخ ابوزکریا نووی
فتح العلام	سید محمد عبداللہ جردانی
فتح المعین	شیخ زین الدین
کتاب الافصاح	عبدالفتاح حسین مکی
کتاب الام	امام محمد بن ادریس شافعی
کتاب الایضاح	شیخ عامر بن علی شماخی
المنہاج القویم	علامہ ہیثمی

فقہ حنبلی:

الاقناع	شرف الدین موسیٰ مقدسی
الروض المربع	شیخ منصور بن یوسف بہوتی
فتاویٰ شیخ الاسلام	شیخ الاسلام ابن تیمیہ
المغنی	ابن قدامہ حنبلی

خاص موضوعات پر فقہی کتب:

اسلامی عدالت	قاضی مجاہدالاسلام (حفظہ اللہ)

تنبیہ الغافل والوسنان	
علی احکام ہلال رمضان	ابن عابدین شامی
الزکاۃ وتطبیقاتہا المعاصرۃ	ڈاکٹر عبداللہ بن محمد طیار
عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل	سید عروج قادری
فقہ الزکاۃ	ڈاکٹر یوسف قرضاوی
کتاب الفسخ والتفریق	مولانا عبدالصمد رحمانی
کتاب الخراج	امام ابو یوسف
کتاب العشر والخراج	مولانا عبدالصمد رحمانی

لغت:

تاج العروس	محمد مرتضیٰ زبیدی
القاموس الفقہی	سعدی ابوحبیب
لسان العرب	ابن منظور افریقی
مفردات القرآن	علامہ راغب اصفہانی

متفرقات:

الاتحاف	شیخ مرتضیٰ زبیدی
حجۃ اللہ البالغہ	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
سیرۃ النبی	سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی

نوٹس

نوٹس

جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابو الحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظر ثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد سوم

"بڑا قابل قدر کام ہے۔"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد اردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ـــــ جدید فقہی مسائل جلد سوم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ـــــ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ـــــ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ـــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم، اردو بازار کراچی۔ فون: 32726509
- مکتبہ دار الھدیٰ، اردو بازار کراچی
- دار الاشاعت، اُردو بازار کراچی
- قدیمی کتب خانہ بالمقابل آرام باغ کراچی
- مکتبہ رحمانیہ، اُردو بازار لاہور

AL FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester LE5-3QG
Tel : 0044-116-2537640

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 Little Ilford Lane
Manor Park London E12 5QA
Phone: 020-8911-9797

ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
U.K
Tel/Fax : 01204-389080

MADRASSAH ARABIA ISLAMIA
1 Azaad Avenue P.O Box 9786-1750
Azaadville South Africa
Tel : 00(27)114132786

فہرستِ مضامین

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

عرض ناشر

الحمدللّٰہ وکفٰی وسلام علی عبادہ الذین اصطفٰی

دین اسلام ایک مکمل دین ہے، اور شریعت اسلامیہ ایک کامل شریعت ہے۔ خلاّقِ فطرت نے ہر دور میں انسانی ضروریات بھی پیدا کی ہیں اور ان کا حل بھی پیدا فرمایا۔ انسانوں کی سب سے بڑی ضرورت آخرت کی کامیابی ہے اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت اتاری ہے اور ایسی کامل واکمل شریعت اتاری ہے کہ ہر دور کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے۔ ہر دور کے ہر مسئلہ کا حل اس میں موجود ہے۔ جسے علماء نے بوقت ضرورت امت کے سامنے پیش کیا ہے۔ زیرنظر کتاب ''جدید فقہی مسائل'' بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جسے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی زید مجدہٗ (حیدرآباد دکن انڈیا) نے بڑی عرق ریزی اور محنت شاقہ سے مرتب فرمایا ہے۔

یہ کتاب درحقیقت بہت سے جدید مسائل کا حل ہے اس میں حضرت مصنف نے مختلف جدید مسائل پر تحقیقی مقالات مرتب کئے ہیں اور یہ نہایت قابل قدر کام ہے اور حضرات مفتیانِ کرام کے لئے مسائل کے حل میں بہت سے لوازمات مہیّا ہوگئے ہیں۔ چونکہ حضرت مصنف نے یہ خالص علمی مضامین جمع کئے ہیں اس لئے عامۃ الناس ان کو حضرات علماء کرام ومفتیان عظام سے سمجھیں اور ان سے رہنمائی حاصل کرکے اپنے پیش آمدہ جدید مسائل میں عمل پیرا ہوں۔

حضرت مصنف صاحب کی اجازت سے پاکستان میں پہلی بار جدید کمپوزنگ کے ساتھ زمزم پبلشرز اس کو پانچ جلدوں میں پیش کرتے ہیں۔

''محمد رفیق عبدالمجید''

۲۱/محرم ۱۴۲۶ھ

ابتدائیہ

جدید فقہی مسائل کا دوسرا حصہ جب پہلی بار سن ۱۴۰۵ھ میں طبع ہوا تھا تو اس کا بنیادی موضوع معاشرتی مسائل ہی تھا، بعد میں اس حصہ میں کچھ دوسرے مسائل کا بھی اضافہ کر دیا گیا؛ پھر کچھ اہل علم کی رائے ہوئی کہ جدید فقہی مسائل کا تو ایک ہی حصہ رہے جس میں اختصار کے ساتھ ضروری نئے مسائل کا ذکر ہو اور دلائل کی طرف اشارہ ہو، ایسے مسائل درج نہ کیے جائیں جس میں علماء کو غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے اور تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، اور جن مسائل پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے، ان تحریروں کو الگ الگ عنوان کے تحت مرتب کیا جائے، تاکہ لوگ اپنے ذوق کے مطابق ان سے استفادہ کر سکیں۔

چنانچہ اب کتاب کے دوسرے حصہ کو چار الگ الگ حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے؛ جو عبادات، معاشرت، معاشی مسائل اور میڈیکل مسائل سے متعلق ہیں، ان میں سے ہر عنوان سے متعلق متعدد نئے مقالات بھی ان مجموعوں میں شریک اشاعت ہیں اسلام اور جدید معاشرتی مسائل میں مشروط مہر، تفویض طلاق اور نکاح کے ساتھ شرطیں، نیز ہندوستان میں نظام قضاء کے موضوع پر جو تحریریں ہیں، وہ پہلی بار اس مجموعہ میں شریک اشاعت کی جارہی ہیں۔

جدید فقہی مسائل حصہ دوم کے طبع اول کے لیے راقم الحروف نے جو افتتاحیہ لکھا تھا، اس میں زیادہ تر معاشرتی مسائل سے متعلق مباحث ہی کو ملحوظ رکھ کر کچھ اصولی گفتگو کی گئی تھی؛ اس لیے وہ افتتاحیہ بھی اسی مجموعہ کے ساتھ شامل اشاعت ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع فرمائے اور یہ عند اللہ بھی مقبول ہو اور عند الناس بھی۔

واللّٰه الموفق وهو المستعان

خالد سیف اللہ رحمانی

سخنہائے گفتنی

جدید فقہی مسائل میرے نزدیک تین طرح کے ہیں: ایک وہ جو اس زمانہ کی کسی خاص ایجاد اور اختراع کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، یا موجودہ معاشی، سماجی اور سیاسی نظام اور رواج کی دین ہیں۔ ان کے حل کا طریقہ یہ ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کے قدیم ذخیرہ کو سامنے رکھ کر ان کے نظائر تلاش کیے جائیں اور ان کو ان جدید مسائل پر منطبق کیا جائے۔ اس کو علماء اصول نے ''تحقیق مناط'' سے تعبیر کیا ہے، اور اس کو اجتہاد کی ایسی قسم قرار دیا ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی۔ راقم الحروف نے ''جدید فقہی مسائل'' کے پہلے حصہ میں اپنے ناقص مطالعہ اور قاصر علم وفہم کے مطابق یہی خدمت انجام دینے کی سعی کی ہے۔

دوسرے قسم کے مسائل وہ ہیں جو اپنے وقوع کے اعتبار سے نئے نہیں ہیں، لیکن عرف وعادت، سماجی واخلاقی حالات اور اسلامی تعلیمات، شریعت کے مزاج اور جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر ان میں مناسب، محتاط اور ضروری تغیر گوارا کیا جائے۔ اس دوسرے حصہ میں، میں نے انہی بحثوں کو چھیڑا ہے اور پوری پوری کوشش کی ہے کہ اعتدال وتوازن کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے۔

اس سلسلہ کا تیسرا کام یہ ہے کہ جدید معاشی نظام نے بعض ایسے اداروں کو جنم دیا ہے جو موجودہ صنعتی اور سائنٹیفک دنیا کے لیے ایک ''ضرورت'' بن گئے ہیں؛ جن میں بینک اور انشورنس کو سرفہرست رکھا جاسکتا ہے؛ مگر بدقسمتی سے اس وقت اسکیم سازی اور معاشی نظم ونسق کی لگام ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہے جو مذہب اور مذہبی افکار وتصورات، نیز مذاہب کے تسلیم شدہ اخلاقی معیارات سے نہ صرف یہ کہ دور ہیں بلکہ ان سے بیزار بھی ہیں، اس لئے طبعی طور پر ان کے یہاں سے جو بھی اسکیم آتی ہے، اس میں ایسے عناصر بھی رہتے جن کو اسلام پسند نہیں کرتا، جیسے بینک میں سود اور انشورنس میں سود اور قمار۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسی اسکیموں کا اسلامی متبادل پیش کیا جائے اور اس موضوع پر جن حضرات نے کچھ بھی غور کیا ہے، ان کے لیے اس کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں ہے کہ اسلام کا نظامِ معیشت جدید تقاضوں کا ساتھ دینے کا پوری طرح اہل ہے اور آسانی کے ساتھ ان محرمات سے بچا کر اسلامی حدود میں رہتے ہوئے ایسے ادارے چلائے جاسکتے ہیں؛ تاہم اس پر قلم اٹھانے کا حق ان لوگوں کو ہے جو ایک طرف کتاب وسنت اور فقہاءِ اسلام کے اجتہادات پر بھی نظر رکھتے ہیں اور دوسری طرف جدید معاشی نظام پر بھی ان کی عمیق اور گہری

نظر ہو اور وہ ان دونوں کی روح اور اصل کو پوری طرح جذب کر چکے ہوں۔ راقم الحروف اس لحاظ سے اس کا اہل بھی نہیں، اور دوسرے مختلف اردو اور عربی اہل قلم اور معاشیات کے متخصصین نے اس موضوع پر وقیع کام کر دیا ہے اور اب اس کے کامیاب، ثمر آور اور مفید عملی تجربات بھی ہو رہے ہیں، ان حالات میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت بھی نہیں ہے۔

جدید تقاضوں کے تحت فقہ کی بعض جزئیات میں تغیر ایسی بات ہے جو اکثر اہلِ علم کو بجا طور پر توحش میں مبتلا کر دیتی ہے، اس لیے کہ اس وقت پورے عالم اسلام میں تجدد پسندوں کی ایسی جماعت گھات لگائے بیٹھی ہے جس نے اپنے فکر وعقیدہ کا کعبہ وقبلہ مغرب کو بنا رکھا ہے اور ان کا اسلام۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ۔ محض خاندانی یا پھر جغرافیائی ہے۔ ان کے نزدیک عصری تقاضوں کی رعایت کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسلمان عیسائیوں کی طرح صرف عبادات اور کچھ مذہبی رسوم کی حد تک اسلام کو تھامے رہیں اور رہ گئی معاشرت، معیشت اور سیاست، تو اس میں کامل انشراحِ قلب اور طمانینتِ خاطر کے ساتھ مغرب کے ہاتھ پر بیعت کر لیں اور اس کے لیے اولاً فقہ کے قدیم ذخیرہ کو دریا برد کر دیں، پھر حدیث اور سنت کو خیر باد کہہ دیں، اس کے بعد قرآن، جہاں اس مقصد میں رکاوٹ ڈالتا محسوس ہو کوئی تاویل کر ڈالیں، خواہ وہ عقل ونقل سے دور کا بھی واسطہ نہ رکھتی ہو اور جہاں کوئی تاویل نہ بن پڑے وہاں عصری تقاضوں کے نام پر تغیر کو گوارا کریں اور اس تراش وخراش کے بعد غریب اسلام کی جو گت بنے اس کو ترقی پسندی، روشن خیالی، تجدد اور اصلاح وغیرہ کا دیدہ زیب اور دلفریب عنوان دے دیں۔

راقم الحروف کے نزدیک یہ ''فکر ومزاج'' صریح طور پر دین میں تحریف اور تصحیف ہے اور ایسے لوگوں کو مسلمان کہنا بھی مشکل ہے۔ دراصل شریعت کے احکام تین طرح کے ہیں: قطعی، اجتہادی اور مصلحی۔ قطعی سے مراد وہ احکام ہیں جو کتاب وسنت سے ثابت ہوں اور قرآن وحدیث اس معاملہ میں بالکل یک زبان ہو یا جس پر امت کا اجماع واتفاق ہو؛ ان میں تغیر کا کوئی سوال ہی نہیں ہے بلکہ ان میں ''تغیر'' اکثر اوقات انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔

دوسرے احکام ''اجتہادی'' ہیں، جن میں نصوص میں بظاہر اختلاف اور تعارض محسوس ہوتا ہو، یا شریعت کی دو الگ الگ نظیریں، دو بالکل متضاد احکام کی متقاضی ہوں، جیسے مفقود الخبر کی بیوی کا مسئلہ ہے، حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی رائے ہے کہ چار سال انتظار کے بعد نکاح فسخ کر دیا جائے، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی رائے ہے کہ پوری زندگی انتظار کرے، پھر اسی اختلاف کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں۔ ان احکام میں اگر کسی زمانے میں کسی خاص مکتب فقہ کی کسی رائے پر عمل کرنا دشوار ہو جائے اور دوسری رائے کی طرف عدول کرنا ایک ضرورت اور مجبوری بن جائے تو یہ عدول جائز ہوگا، جیسا کہ سلف صالحین کا عمل رہا ہے۔

تیسرے مصلحی احکام ہیں، جو اپنے زمانے کی مصلحت اور تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے متعین کیے ہوں وران کی آراء کا مدار اپنے زمانہ کے عرف، اخلاقی وسیاسی حالات اور لوگوں کے اطوار وعادات پر ہو۔ ان مسائل میں عرف وحالات کی تبدیلی کی صورت رائے میں بھی تبدیلی پیدا ہوجائے گی۔ علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ''نشر العرف'' لکھی ہے اور فقہاء نے مختلف مسائل میں اس اصول پر عمل کرتے ہوئے لکھا ہے: "لو كان أبو حنيفة لقال كذا" کہ یہ رائے گو کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے خلاف ہے، لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو آج وہ بھی یہی کہتے۔

یہی دوسرے اور تیسرے قسم کے احکام ہیں جن کی بعض جزئیات پر اس کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت کردینی نامناسب نہ ہوگی کہ حالات اور ضروریات کی بناء پر۔ نہ کہ حرص وہوس کی بنا پر۔ بعض احکام میں کسی دوسری فقہ کی طرف عدول کرجانا تقلید اور اصولِ تقلید کے منافی نہیں ہے، بلکہ سلف صالحین سے تو بعض جگہ دلائل کی قوت کی وجہ سے بھی عدول ثابت ہے۔

خود اسی کتاب میں مفقود الخبر کی بحث میں فقہاء کی یہ عبارت آئے گی کہ ضرورتاً امامِ مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر فتویٰ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ "فلو أفتى به في موضع الضرورة ينبغي ان لا بأس به."

مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"فكثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو حدوث ضرورة أو فساد أهله بحيث لو بقى الحكم على ماكان عليه اولاًللزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام[۱]."

تَرجَمَہ: ''بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں، اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہوجاتا ہے۔ اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لیے ضرر کا باعث ہوجائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہوجائے گا جو سہولت وآسانی اور نظامِ کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لیے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔''

اسی طرح متاخرین علماء میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں مصالح اور دلائل

[۱] رسائل ابن عابدین: ۱/۱۲٦

کی بنا پر مختلف احکام میں مختلف فقہ سے استفادہ کی صورتیں کثرت سے نظر آتی ہیں؛ یہی بات حنابلہ میں حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی اور شوافع میں امام غزالی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے یہاں بھی ملتی ہے۔ بعض اہل علم کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ اگر جزوی طور پر کسی ضرورت یا دلائل شرعیہ کی بناء پر۔ نہ کہ ہوس کی بناء پر۔ کسی دوسرے دبستانِ فقہ کی رائے قبول کرلی جائے تو مضائقہ نہیں۔ علامہ شرنبلالی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"فتحصل ممّا ذكرنا ه أنه ليس على الانسان التزام مذهب معين وأنّه يجوزله العمل بمايخالف ماعمله على مذهبه مقلدا فيه غيره مستجمعا شروطه .... الخ."

تَرْجَمَہ: "جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی پر ایک ہی متعین مذہب کی پیروی کا التزام کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ کہ اس کے لیے مخالف مذہب پر اس خاص مسئلہ میں اس کی تقلید کرتے ہوئے (بشرطیکہ اس خاص مسئلہ میں اس مذہب کی تمام شرطوں کی رعایت کی گئی ہو) عمل کرنا جائز ہے۔"

اور صاحب "مسلم الثبوت" لکھتے ہیں:

"ثم الأ شبه ان عمل بتحرى قلبه فلايرجع عنه مادام ذلك وهل يقلد غيره فى غيره؟ المختار، نعم لما علم من استفتائهم مرة واحدة وأخرى غيره"

تَرْجَمَہ: "پھر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اپنے قلب کی تحری کے مطابق عمل کرے تو جب تک قلب کا رجحان اس طرف رہے اس سے رجوع نہ کرے، لیکن کیا کسی دوسرے مسئلہ میں دوسرے فقیہ کی تقلید کرسکتا ہے؟ زیادہ پسندیدہ قول ہے کہ ایسا کرسکتا ہے، اس لیے کہ (صحابہ کے عہد میں) لوگ کبھی ایک شخص سے استفتاء کرتے تھے اور کبھی دوسرے سے۔"

عصام بن یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی (متوفی ۲۱۰ھ) جن کا شمار رجالِ احناف میں ہوتا ہے، وہ رفع یدین کے مسئلہ میں شوافع کے ہم خیال تھے۔ خاتم الفقہاء حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی (متوفی ۱۳۰۴ھ) ان کا مسلک نقل کر کے لکھتے ہیں:

"ويعلم أيضا أن الحنفى لو ترك فى مسألة مذهب امامه لقوة دليل خلاف لا يخرج عن ربقة التقليد بل هوعين التقليد فى صور ...... يخرجونه عن مقلديه. ولا عجب منهم فانهم من العوام، أما العجب ممن يتشبه بالعلماء

ویمشی مشیتھم کالانعام.''[1]

ترجمہ: ''اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کوئی حنفی اگر کسی مسئلہ میں دوسروں کی دلیل کی قوت کی وجہ سے اپنے امام کا مسلک چھوڑ دے، تو اس کی وجہ سے وہ دائرۂ تقلید سے نہیں نکلے گا، بلکہ یہ ''ترک تقلید'' کی صورت میں ''عین تقلید'' ہے۔ یہی عصام بن یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو دیکھو کہ رفع یدین نہ کرنے کے باب میں انہوں نے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مسلک چھوڑ دیا ہے، اس کے باوجود ان کا شمار احناف ہی میں ہوتا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، جو ہمارے اصحاب نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے دو قلہ پانی کے پاک ہونے کے سلسلہ میں ایک دن امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی تقلید کر لی اور ہمارے زمانے کے جاہلوں کا گلہ خدا ہی سے ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں بھی دلیل کی قوت کی بناء پر اپنے امام کی تقلید نہ کرے تو وہ اس پر طعن کرتے ہیں اور ان کو مقلدین کی فہرست ہی سے نکال دیتے ہیں اور ان پر کوئی تعجب نہیں، کہ وہ تو عوام ہیں، تعجب تو ان لوگوں پر ہے جو علماء کی سی صورت اختیار کیے ہوئے ہیں اور چوپایوں کی طرح ان کی چال کی نقل کرتے ہیں۔''

علامہ لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ''النافع الکبیر'' میں خود اپنی بھی یہی معتدل اور متوازن روش قرار دی ہے۔ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ۔ جن لوگوں نے حضرت مولانا سیّد انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (متوفی ۱۳۵۲ھ) کو پڑھا ہے، وہ اس کا اعتراف کریں گے کہ علماءِ دیوبند میں حضرت کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بھی یہی طریقۂ فکر ہے، انہوں نے خمر کی حقیقت، رفع یدین، آمین بالجہر، اذان میں ترجیع وغیرہ کے مسائل میں عام فقہاءِ احناف کے مقابلہ میں لچک دار اور اقرب من الحدیث رائے اختیار کی ہے۔

تاہم اس کتاب میں اصل بحث دلائل کی قوت وضعف اور اس کی معقولیت اور ترجیح سے نہیں کی گئی ہے، بلکہ صرف وہ مسائل پیش کیے گئے ہیں جو سماجی، سیاسی، معاشی یا دینی حالات ومصالح اور تغیر پذیر قدروں کے لحاظ سے توجہ کے محتاج ہیں۔ اب اس مجموعۂ مضامین میں صرف سماجی مسائل شریک اشاعت ہیں، دوسرے موضوعات سے متعلق تحریریں الگ الگ مجموعوں میں شامل کردیئے گئے ہیں۔ یوں میں نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ ان مسائل پر مختلف فقہاء اور اہل رائے کے دلائل بھی پیش کر دیئے جائیں اور ان کی استدلالی حیثیت بھی واضح ہوجائے، لیکن اس کا مقصد کوئی ''محاکمہ'' نہیں ہے، کہ یہ ہم لوگوں کے مقام سے بہت اونچی چیز ہے، بلکہ یہ ثابت کرنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ علمی اور فقہی حیثیت سے قطعی نہیں ہے، ''مجتہد فیہ'' یا ''مصلحی'' ہے

[1] الفوائد البهية في التراجم الحنفية ٤٨، ٤٩ط مكتبه مصطفائی

اور وقتی حالات وضرورت کے تحت جورائے اختیار کرنے کی تجویز پیش کی گئی ہے اس پر وقیع دلائل بھی موجود ہیں اور استدلالی اعتبار سے بھی ان کو معقولیت حاصل ہے اور وہ کتاب وسنت اور شریعت کی روح اور مزاج سے مغایرت نہیں رکھتے۔

اس کتاب کا اہم ترین حصہ وہ وجوہ واسباب ہیں جو زوجین میں تفریق کا باعث بنتے ہیں۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۳۶۲ھ) "الحیلة الناجزہ" میں اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۳۹۳ھ) "کتاب الفسخ والتفریق" میں ان میں سے اکثر مسائل کو پیش کر چکے ہیں، لیکن ان کتابوں میں ایک تو دلائل تفصیل سے ذکر نہیں کیے گئے تھے، دوسرے اکثر مقامات پر معاصر مالکی علماء کے فتاویٰ کو مدار بنایا گیا تھا؛ اس لیے میں نے اس کتاب میں دلائل اور فقہ مالکی کی مستند کتب کے حوالے بھی جمع کر دیئے ہیں، اور فقہ مالکی کی جزوی تفصیلات کو مزید منقح کرنے کی کوشش کی ہے، نیز قضاء وفصل خصومات کے اپنے تجربات کی روشنی میں دلائل کو سامنے رکھ کر ان میں بعض مزید تغیر کی تجویز بھی پیش کی ہے۔ اس طرح چند ہی ایسے مسائل رہ گئے ہیں جن کو ایک حد تک "نیا" کہہ سکتے ہیں اور اس کا اظہار بے محل نہ ہوگا کہ اس پر قلم اٹھانے کا محرک کوئی فکری آوارگی نہیں ہے، بلکہ قضاء کے کام سے وابستہ رہنے کی وجہ سے عملی تجربات اس کے اصل محرک ہیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ان مسائل پر جذباتی ہوئے بغیر۔ سنجیدگی کیساتھ مثبت انداز میں غور کیا جائے، افراط وتفریط سے بچتے ہوئے اعتدال کی راہ اختیار کی جائے اور ایسے مسائل پر غور کرتے ہوئے ان لوگوں میں جو محض اپنی تجدد پسندی میں پورے دین کا بخیہ ادھیڑنے میں مصروف ہیں اور اُن لوگوں میں جو دین کے معاملہ میں مخلص ہیں اور دین کے حدود اربعہ میں رہتے ہوئے کوئی بات کہتے ہیں، فرق ملحوظ رکھا جائے۔

اس کتاب کا تخیل ایک عرصہ سے میرے ذہن میں تھا، ایک بار اس پر خاصا مواد جمع کر کے سپردِ قلم بھی کیا گیا، مگر وہ کسی طرح ضائع ہوگیا، دوبارہ کچھ تو تدریس وقضاء کی ذمہ داریوں کی وجہ سے عدیم الفرصتی اور کچھ موضوع کی نزاکت اور اس معاملہ میں اہل علم کے احساس کی ذکاوت کی وجہ سے اس کی نوبت نہ آسکی، حالانکہ اس درمیان کتاب کے پہلے دو ایڈیشن نکل کر ختم ہوگئے، آخر گزشتہ شعبان میں طے کیا کہ اس رمضان المبارک میں یہ کام بھی کر گزرنا ہے۔ یکم رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ کو میں نے اس کا آغاز کیا اور ۱۰۔ تک اللہ کی مدد وتوفیق سے اس کی تکمیل ہوگئی اور قریب قریب پوری تحریر نمازِ تراویح اور سحر کے درمیان لکھی گئی۔ اس درمیان میں دعا بھی کرتا رہا کہ اللہ تعالیٰ قلم کو خطاء وزلت سے بچائے اور حق پر قائم رکھے۔

"ربنا لاتزغ قلوبنابعد اذ هديتنا."

بحمد اللّٰہ راقم الحروف کے قلم سے ایک درجن سے زیادہ کتابیں نکل چکی ہیں، جن میں بعض مطبوعہ اور بعض غیر مطبوعہ ہیں، اور ان میں سے اکثر کا فقہ جیسا خشک موضوع ہے، لیکن زیر نظر کتاب میں، میں نے جس قدر احتیاط پیش نظر رکھی ہے اور افتادِ طبع کے خلاف بار بار پڑھا اور ترمیم کیا، شاید کسی اور تحریر میں کیا ہو۔ خدا کرے میری یہ سعی رائیگاں نہ جائے اور اہل علم، اربابِ افتاء، قضاۃ اور قانون داں حضرات کو اس سے کچھ فائدہ پہنچے۔

تاہم میرا خیال ہے کہ جو لوگ میری اس کتاب کا مطالعہ کریں، وہ میری ایک اور تحریر ''جدید مسائل کے حل کے لیے اصول اور طریق کار'' ضرور پڑھیں۔ اب اس رسالہ کا خلاصہ ''جدید فقہی مسائل'' کے تازہ ایڈیشن (مطبوعہ: مکتبہ نعیمیہ دیوبند) کے شروع میں شریک اشاعت ہے؛ جس میں میں نے اسلامی قانون کے تغیر پذیر اور غیر تغیر پذیر حصے، شریعت میں مطلوب مصالح اور ان کے درجات اور عصری تقاضوں کی رعایت کے باب میں اسلام کے اصول قانون اور کلیات نیز سلف صالحین کے طریق کار اور موجودہ زمانے میں شورائی اجتہاد اور قرونِ اولیٰ میں اس کے نظائر پیش کیے ہیں اور جو دراصل جدید فقہی مسائل ہی کے ''مقدمہ'' کے بطور لکھا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام جیسے کریم بن کریم بن کریم بن کریم سے کہلایا ہے: ﴿وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّا رَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ﴾، اب مجھ جیسے کم علم، قاصر الفہم اور غریق عصیان کا کیا شمار ہے؟ اس لیے اس تحریر میں جو کچھ غلطیاں ہوئی ہوں، ان کے لیے خداوندِ قدوس کی بار گاہ میں عفو ودر گذر کا ملتجی ہوں اور اہل علم سے مخلصانہ ودردمندانہ نصح ومشورہ کا، اور دعا گو ہوں کہ اس میں جو باتیں حق ہوں وہ قارئین کے دل ودماغ میں اُتر جائیں اور جو باتیں غلط ہوں ان پر خدا کی توفیق سے خود راقم سطور کو تنبہ کی توفیق میسر آئے۔

ولہ الحمد أوّلا وآخرا، وبہ التوفیق، وھو المستعان، وعلیہ التکلان رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِیْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَیْنَآ اِصْرًا کَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَالَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ. آمین یارب العالمین.

خالد سیف اللہ رحمانی

۱۶؍رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ
بروزِ جمعرات (قبیل نمازِ فجر)
بارکس، حیدر آباد

اشتراط فی النکاح

”ہندوستان کے سماجی حالات میں ازدواجی الجھنوں کے حل کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی نے نکاح میں لگائی جانے والی شرائط اور مشروط مہر کے مسائل کو اٹھایا تھا اور آٹھویں فقہی سمینار منعقدہ ۲۔ تا ۲۴۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کا یہ نہایت اہم موضوع تھا۔ جس پر طویل اور فکر انگیز مناقشہ بھی ہوا۔ اسی سمینار کے لئے یہ مقالہ لکھا گیا۔“

سوالنامہ

نکاح مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے، جس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد وعورت ایک ساتھ مودّت ومحبت اور اعتماد کی فضا میں زندگی گذارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اسلام رشتۂ نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے؛ اسی لیے اس نے نکاح کے ساتھ ایسی شرطیں عائد کی ہیں جن کے نتیجہ میں رشتۂ نکاح دائمی رفاقت کی شکل اختیار کرلے اور میاں بیوی کے عائلی حقوق کا پورا پورا تحفظ ہو سکے۔

نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ ان حقوق وفرائض کو شریعت نے کلیۃً فریقین کی رضامندی پر نہیں چھوڑا ہے کہ وہ دونوں عقد نکاح کرتے وقت اپنے حقوق وفرائض جس طرح چاہیں طے کرلیں، بلکہ مقاصد نکاح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور دونوں کی فطرت وصلاحیت کو مدنظر رکھ کر دونوں کے کچھ حقوق وفرائض اللہ تعالیٰ نے خود متعین فرمادیئے، جن میں فریقین باہمی رضامندی سے بھی ردوبدل نہیں کرسکتے۔ اسلامی شریعت کی طرف سے میاں بیوی کے بعض بنیادی حقوق وفرائض کی تعیین اس لیے کردی گئی ہے، تاکہ مضبوط فریق کمزور فریق کا استحصال نہ کرسکے اور فریق ثانی کی کمزوری اور مجبوری دیکھ کر نکاح کے وقت اپنی من پسند شرطیں عائد کرکے اپنے فرائض سے گریز کی راہ نہ اپنائے۔ اس پس منظر میں ہمارے فقہاء نے کتاب وسنت کی روشنی میں شرائط نکاح پر بحث کی ہے۔

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو ہم تین قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں:

❶ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری

کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کر دیا گیا ہو مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

❷ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان ونفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

❸ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اوپر ذکر کردہ تینوں قسم کی شرائط کے بارے میں شریعت کا حکم مع دلائل مطلوب ہے۔

(الف): دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟ ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے؟ نکاح ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر منعقد ہوتا ہے تو کیا اس شرط کی پابندی متعلقہ فریق کے لیے ضروری ہے؟

(ب): تیسری قسم کی شرائط کا کیا حکم ہے؟ یہ شرطیں لازم الایفاء ہیں یا نہیں؟ ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں؟

(ج): نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اگر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں؟

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

❶ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہو جائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہو جائے۔

❷ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔

❸ عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

ہر سہ صورتوں کے کیا احکام ہوں گے اور شرعاً ان پر کیا پابندیاں ہوں گی؟ اس تفویض واختیار کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کیا قیدیں بڑھائی جا سکتی ہیں جو کہ جانبین کے لیے مفید ہوں اور بے جا استعمال کا سدِ باب کریں۔ مسئلہ کا ایک پہلو اور اہم ہے کہ شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کے ہاتھ میں رکھا ہے، تفویض کے نتیجہ میں

یہ اختیار عورت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، کیا اس سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ تو نہیں؟ تو کیا مصالح کی حفاظت کے لیے اس تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کچھ قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں؟ جو کہ مفید مقصد ہوں اور بے جا تصور کا سد باب کریں۔

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی بعض ناگریز حالات میں ایک ضرورت بھی، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں، جن سے مرد وعورت اور خاندان سب متاثر ہوتے ہیں؛ لہٰذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے، تو کیا اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمّٰی لازم ہوگا؟ اس طرح مہر طے کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لیے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے۔ اس سوال کو حل کرنے میں فقہ کے اس مشہور مسئلہ سے مدد لی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست قرار پاتی ہیں اور ہر دو صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمّٰی) لازم ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمّٰی) لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ دوسری شرط پائے جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ مہر مسمّٰی سے متجاوز نہ ہو۔ تعیین مہر کے اس طرح کے چند دوسرے مسائل بھی فقہ میں پائے جاتے ہیں، ان میں چند کا حوالہ سوالنامہ کے ساتھ ہم رشتہ ہے۔ کیا فقہ میں مذکورہ ان مسائل کے پیش نظر تسمیہ مہر کی وہ صورت درست نہیں قرار دی جاسکتی اور کیا طلاق کے واقعات کو روکنے کے لیے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو فتویٰ کے لیے اختیار کیا جاسکتا ہے؟

سوال نمبر ②: اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ورنہ تیس ہزار۔ تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی یا نہیں؟

سوال نمبر ③: آج کل عورتوں میں بھی ہر طرح کی اعلیٰ تعلیم کا رواج ہوتا جارہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہوجاتی ہیں، یا وابستہ ہونے کی جدوجہد میں لگی ہوتی ہیں، ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا اور

اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی؟ شوہر کے لیے اس شرط کی پابندی ضروری ہوگی یا نہیں اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے، تو عورت کے لیے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی یا نہیں؟

جواب

یہ مذہبی خوش اعتقادی نہیں بلکہ ایک روشن حقیقت اور زندہ و پائندہ واقعہ ہے کہ اسلام کا قانون ازدواج جس درجہ معتدل، متوازن، فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ اور سماجی مصالح کی کسوٹی پر کامل و مکمل ہے، وہ بجائے خود اسلام کا معجزہ اور اس کی حقانیت کی روشن دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کا سرچشمہ مخلوق کا ناقص و ناتمام علم نہیں، بلکہ یہ خالق کائنات اور رب العالمین کا عطا فرمودہ ہے، جو انسانیت کی ضروریات اور مصالح سے خود ان سے زیادہ واقف و آگاہ اور علیم و خبیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مشرق و مغرب کا نہ کوئی مذہب اور مذہبی گروہ ہے اور نہ انسانوں کا بطور خاص وضع کیا ہوا قانون، جس نے اسلام کے نظامِ معاشرت سے استفادہ نہ کیا ہو اور اس خرمن کی خوشہ چینی سے بے نیاز ہو۔ ایک سماجی ضرورت کے طور پر بہ درجہ مجبوری طلاق کی گنجائش، نظام میراث، عورت کے لیے جائداد میں مالکانہ حقوق کا تصور، مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لیے دوسرے نکاح کی اجازت اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن کو آج تمام ہی وضعی قوانین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ اسلام ہی کے دیئے ہوئے معاشرتی نظام کی دین ہے۔

مگر افسوس ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں احکامِ شریعت سے ناواقفیت و ناآگہی، دوسری اقوام کی بعض ایسی روایات و رواجات سے تاثر جو سراسر اسلامی تعلیمات اور انصاف کے عمومی تقاضوں کے خلاف ہے اور شریعت کی جانب سے دیئے گئے بعض حقوق کا غلط استعمال اور خدا ناترسی کے نتیجہ میں ان لوگوں کو شریعت اسلامی کے خلاف منہ کھولنے کا موقع مل رہا ہے جن کو مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی تشخص کسی طور پر گوارہ نہیں، اور علماء کے لیے بھی یہ بات لمحہ فکر یہ ہوگئی ہے کہ وہ حدودِ شریعت میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کریں کہ قانون کے غلط استعمال کا سدباب ہو سکے؛ نکاح کے ساتھ بعض شرطوں کو ہم رشتہ کرنے کے مسئلہ پر بھی اس پس منظر میں غور کرنا چاہیے۔

جواب سوال نمبر (۱):

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں:

پہلی قسم:

ایسی شرطیں جو انہی حقوق وفرائض کو مؤکد کرتی ہوں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے۔ جیسے شوہر کا بیوی کو نفقہ ادا کرنا، اس کے ساتھ احکام شریعت کے مطابق بھلے طور پر زندگی بسر کرنا، بیوی کا معروف میں شوہر کی نافرمانی نہ کرنا، شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ جانا وغیرہ۔

ایسی شرطیں بالاتفاق معتبر ہیں اور فریقین پر ان کا ایفاء واجب ہے، کیوں کہ یہ بجائے خود نکاح کے مقاصد میں سے ہیں اور شریعت نے ان کو واجب قرار دیا ہے۔ نکاح کے وقت شرط کے طور پر ان کا تذکرہ محض احکام شریعت پر عمل اور اپنے فرائض وواجبات کی ادائیگی کے عہد کی تجدید وتوثیق ہے۔[1]

دوسری قسم:

ایسی شرطیں جو نکاح سے متعلق شریعت کے وجوبی احکام سے متصادم ہوں، حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی شرط کو ساقط کر دیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر وتبدیلی کو مستلزم ہوں۔[2]

جیسے یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہوگا یا یہ کہ شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہوگا، یا عورت کی طرف سے شرط کہ شوہر اس سے مقاربت نہ کرے گا یا یہ کہ اس کو سوکن کے حصہ میں سے بھی زائد حصہ دے گا۔ من جملہ انہیں شرائط کے یہ ہے کہ شوہر، عورت اور اس کے اہل خاندان سے کوئی مالی مطالبہ کرے۔[3] ایسی شرطیں بالاتفاق نامعتبر ہیں۔

امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان قائم فرمایا ہے:

"باب الشروط التی لا تحل فی النکاح"

تَرجَمہ: "ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں حلال نہیں ہیں۔"[4]

پھر اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا قول پیش کیا ہے کہ: "کوئی خاتون اپنی دینی بہن یعنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط نہ لگائے۔" اس کے بعد حضرت ابوہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی روایت ذکر کی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ کسی عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے، تا کہ اس کے حصہ کی بھی حقدار ہو جائے، کیوں کہ جو اور جتنا اس کے لیے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر ہی رہے گا۔[5]

اگر اس طرح کی شرطیں لگا ہی دی جائیں تو نکاح پر بالاتفاق ان کا کوئی اثر نہیں ہوگا، نکاح منعقد ہو جائے گا

---

[1] فتح الباری [2] بدایة المجتهد: ۵۹/۲ [3] المغنی: ۷۲/۷ [4] بخاری مع الفتح: ۲۱/۹ [5] حوالہ سابق

اور شرطیں لغو و بے اثر ہوں گی۔[۱]

تیسری قسم:

ایسی شرطیں ہیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو؛ گویا ان شرطوں کو مان کر مرد اپنے بعض ایسے حقوق سے دستبردار ہو جاتا ہے جن سے دستبردار ہونے کا اس کو اختیار ہے۔

مثلاً: عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ کہ اس کے میکہ میں رکھے گا، یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔[۲]

ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، اس پر اتفاق ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرطیں معتبر ہوں گی اور ان کی تکمیل واجب ہوگی یا نہیں؟ اور سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین میں مثبتین اور منکرین کی قابل لحاظ تعداد ہے۔

منکرین اور ان کے دلائل

جو لوگ ایسی شرطوں کو بھی نامعتبر خیال کرتے ہیں، ان میں صحابہ میں حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا نام نامی ہے۔[۳] نیز یہی رائے سعید بن المسیب، حسن بصری، طاؤس[۴] ابراہیم نخعی، ابن شہاب زہری، عطا، ایاس بن معاویہ اور ہشام بن ہبیرہ[۵] ابن سیرین اور سفیان ثوری[۶] رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ، امام مالک[۷] اور امام شافعی[۸] رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، فقہاء مالکیہ ایسی شرطوں کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرد کے لیے ان کا ایفاء کرنا واجب تو نہیں ہے لیکن مستحب ہے۔[۹] ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1. آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"کلّ شرط لیس فی کتاب اللّٰہ فھو باطل."

تَرجَمہ: "جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے۔"[۱۰]

اور ظاہر ہے کہ نکاح کے ساتھ اس قسم کی شرطیں کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔

---

۱ فانّھا لا تفسد النکاح بالاتفاق. بدایۃ المجتھد: ۲/۵۹. فتح الباری: ۹/۸۱۲ ۲ المغنی: ۷/۷۱
۳ ان سبھوں سے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے مصنف ابن ابی شیبہ: ۴/۲۰۰
۴ مصنف: ۴/۲۰۰ من قال لیس لھا شرط الخ ۵ مصنف عبدالرزاق: ۲/۲۳۰
۶ شرح السنۃ للبغوی: ۹/۵۵ ۷ بدایۃ المجتھد: ۲/۵۹ ۸ شرح مھذب: ۱۶/۲۵۰
۹ حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر: ۲/۳۸۵ ۱۰ بخاری: ۱/۳۷۷ کتاب الشروط

❷ ارشادِ نبوی ہے:

"المسلمون على شروطهم الاّ شرطا أحل حراماً وحرّم حلالا"

ترجمہ: "یعنی مسلمانوں کے حقوق وواجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ سوائے ایسی شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرتی ہو۔"

شوہر کے لیے جب شریعت نے دوسرے نکاح کی اور جہاں رہے وہاں بیوی کو رکھنے کی اجازت دی ہے تو اب کسی شرط کے ذریعہ مرد کا اس حق سے محروم ہو جانا حلال کو حرام کر لینے کے مترادف ہے۔

❸ ایسی شرطیں تقاضاءِ عقد کے خلاف ہیں۔[1]

❹ ایک خاتون جن سے شوہر نے مکان دینے کا وعدہ کیا تھا، جب ان کی بابت حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے دریافت کیا گیا تو فرمایا: اللہ کی شرط بیوی کی شرط سے مقدم ہے۔ "شرط الله قبل شرطها."[2]

مثبتین اور ان کے دلائل

جن حضرات کے نزدیک ایسی شرطیں معتبر ہیں اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے، ان کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ صحابہ میں حضرت عمر[3] اور عمرو بن عاص[4] رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کا یہ نقطۂ نظر تھا، بعد کے اہل علم میں قاضی شریح، ابو الشعثاء[5] حضرت عمر بن عبد العزیز[6] اسحاق[7] اوزاعی، ابن شبرمہ[8] رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا یہی قول ہے۔ علامہ بغوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔[9] اکثر محدثین کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنے "ترجمۃ الباب" میں حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اس قول کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے جو اس قسم کی شرطوں کے معتبر ہونے کی بابت ہے[10] اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اسی گروہ کے ساتھ ہیں۔ یہی حال امام ابوداؤد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا ہے[11] ائمہ مجتہدین میں یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے۔[12]

ان حضرات کے دلائل اس طرح ہیں:

---

[1] شرح مهذب: ٢٥/١٦ فقه السنة: ٥٢/٢ المسيد سابق　[2] مصنف ابن ابى شيبه: ٢٠٠/٤

[3] مصنف عبدالرزاق: ٢٢٧/٦　[4] مصنف عبدالرزاق: ٢٢٨/٦

[5] مصنف عبدالرزاق: ٢٢٤/٦ اور اس کے بعد باب الشروط فى النكاح

[6] مصنف ابن ابى شيبه: ٢٠٠/٤　[7] ترمذى: ٢١٤/١ باب الشرط عندالنكاح　[8] بداية المجتهد: ٥٩/٢

[9] شرح السنة: ٥٤/٩　[10] بخارى باب الشروط فى النكاح

[11] ابو داؤد مع عون المعبود باب فى الرجل يشترط لها دارا: ١٧٦/٦　[12] المغنى: ٧١/٧

❶ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ﴾

ترجمہ: ''اے ایمان والو! وعدوں کو پورا کرو۔''

ابوبکر جصاص رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذیل میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما، مجاہد، ابن جریج، ابوعبیدہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور متعدد لوگوں سے نقل کیا ہے کہ: ''عقود'' سے مراد ''عہود'' یعنی معاہدات اور وعدے ہیں[1] ظاہر ہے کہ نکاح کے وقت طے پانے والی جائز شرطیں بھی ''عہد'' کے قبیل سے ہیں۔ خود جصاص رحمہ اللہ تعالیٰ نے آگے چل کر لکھا ہے:

''وكذلك كلّ شرط شرطه انسان على نفسه فى شئ يعمله فى المستقبل فهو عقد''[2]

ترجمہ: ''مستقبل میں کیے جانے والے افعال کی بابت اپنے آپ پر انسان جو بھی شرط عائد کر لے وہ ''عقد'' ہے۔''

پھر آگے اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہ اس آیت کا تقاضا کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

''وهو عموم فى ايجاب الوفاء بجميع ما يشترط الانسان على نفسه مالم تقم دلالة تخصصه''[3]

ترجمہ: انسان اپنے آپ پر جو شرطیں منظور کر لے، یہ آیت ان تمام کی بابت ایفاء اور تکمیل کو واجب قرار دیتی ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو۔''

اسی طرح کا مضمون قرآن مجید نے دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا ہے:

﴿وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ﴾[4]

ترجمہ: ''اور اللہ کے عہد کو پورا کرو۔''

مفسر قرطبی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

''لفظ عام لجميع مايعقد باللسان ويلتزمه الانسان من بيع أو صلة أو مواثقة فى أمر موافق للديانة.''[5]

ترجمہ: ''عقد ان تمام باتوں کو عام ہے جو زبان سے طے کی جائے اور جسے انسان اپنے اوپر لازم

---

[1] احكام القرآن: ۲۸٤/۳، ۲۸۳ [2] احكام القرآن: ۲۸٥/۳ [3] احكام القرآن: ۲۸٦/۳

[4] النحل ۹۱ [5] الجامع لا حكام القرآن: ۱٦۹/۱۰

کرلے، خرید وفروخت ہو یا صلہ رحمی یا کسی بھی ایسے معاملہ میں معاہدہ جو دین کے موافق ہو۔"

❷ حضرت عقبہ بن عامر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"أحق ماأ وفيتم من الشروط أن توفوابه مااستحللتم به الفروج"

تَرْجَمَہ: "سب سے زیادہ قابل ایفاء شرطیں وہ ہیں جن کے ذریعہ تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔[1]"

عام طور پر محدثین نے اس سے اسی قسم کی شرطیں سمجھی ہیں۔ بخاری وابوداؤد کا نقطۂ نظر گزر چکا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے پہلے وہ روایات وآثار نقل کئے ہیں جن سے شرطوں کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے اور سب سے پہلے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا یہ اثر ذکر کیا ہے، پھر ان کا ذکر کیا ہے جو ایسی شرطوں کو نامعتبر تصور کرتے ہیں اور ابتداء حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے قول سے کی ہے اور حضرت عقبہ بن عامر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی اس روایت کو پہلے گروہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔[2]

❸ عبدالرحمٰن بن غنم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس ایک مقدمہ آیا، جس میں شوہر بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو اس کے میکہ ہی میں رکھے گا (أن لا يخر جها من دارها) حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔ اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی علیحدہ ہو جائے گی۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا:

"المسلمون عند مشار طهم عند مقاطع حدود هم"[3]

ابن ابی شیبہ نے اس کو مختصراً[4] بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔[5]

❹ یہی رائے متعدد صحابہ یعنی حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے علاوہ سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن عاص رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی بھی ہے۔[6] نیز حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا فیصلہ اس وقت ہوا ہے جب صحابہ کی بڑی تعداد مدینہ میں فروکش تھی اور کسی کا اس فیصلہ میں اختلاف کرنا منقول نہیں ہے۔

❺ یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں ہیں اور اس سے ایک جائز مقصد ومنفعت متعلق ہے۔ جیسے مہر کی زیادتی یا اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک میں مہر کی تعیین، تو انہیں امور کی طرح ان شرطوں کو بھی لازم ہونا چاہیے۔[7]

---

[1] بخاری مع الفتح: ۹/۴۵۵، مسلم: ۱/۴۵۵، ابوداؤد: ۱/۲۹۱، نسائی: ۲/۷۸، ابن ماجه: ۱/۴۰ الفاظ بخاری کے ہیں۔

[2] مصنف: ۴/۱۹۹، ۲۲۰ [3] مصنف عبدالرزاق: ۲/۲۲۷ [4] مصنف: ۴/۲۰۰ [5] بخاری مع الفتح: ۹/۲۱۷

[6] المغنی: ۷/۷۱ [7] المغنی: ۷/۷۱

فریقین کے دلائل پر ایک نظر

ہر چند کہ فریقین نے اپنے موقف پر ان مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، لیکن اصل استدلال دونوں ہی فریقوں کا حدیث نبوی ﷺ ہے۔ ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کے عموم کو ملحوظ رکھا ہے کہ:

"کل شرط لیس فی کتاب اللّٰہ فھو باطل ولو کان مائة شرط."

ترجمہ: "جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے، گو وہ سو شرطیں ہوں۔"[1]

اور حنابلہ نے نکاح سے متعلق اس خصوصی ارشاد کو پیش نظر رکھا ہے کہ:

"احق الشروط أن یوفی به مااستحللتم به الفروج"[2]

ترجمہ: "سب سے بڑھ کر وہ شرط قابل ایفاء ہے جس کے ذریعہ تم عصمت حلال کرتے ہو۔"

حافظ ابن رشد رحمہ اللہ تعالیٰ بلند پایہ مالکی فقہاء میں ہیں اور منصف مزاج بھی ہیں، مگر ان کا رجحان حنابلہ کی طرف ہے۔ فرماتے ہیں:

"والحدیثان صحیحان أخرجھما البخاری ومسلم الا أن المشھور عند الأصولیین القضاء بالخصوص علی العموم وھو لزوم الشروط وھو ظاھر ماوقع فی "العتبیة" وان کان المشھور خلاف ذلك."[3]

ترجمہ: "دونوں حدیثیں صحیح ہیں، جن کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے، لیکن علماء اصول کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ خاص کے ذریعہ عام کی تخصیص کی جائے گی اور زیر بحث مسئلہ میں خصوص یہی ہے کہ شرط کی تکمیل لازمی ہو "عتبیہ" (فقہ مالکی کی ایک اہم کتاب) میں جو کہا گیا ہے، اس سے بھی یہی ظاہر ہے، گو قول مشہور اس کے خلاف ہے۔"

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں متعدد لوگ ہیں جو اس مسئلہ میں حنابلہ کے نقطۂ نظر کے مؤید ہیں۔ ان میں شیخ مصطفیٰ احمد الزرقاء[4] شیخ سیّد سابق[5] اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی[6] خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ شام کے موجودہ عائلی قوانین میں بھی اسی پر عمل ہے اور یاد آتا ہے کہ ۱۹۷۵ء میں مصر کی پارلیمنٹ نے بھی علماء ازہر کی تائید سے اس قسم کا قانون بنایا تھا، جو اس وقت ہندوستان میں موضوع بحث بن گیا تھا۔

واقعہ ہے کہ شرائط ومعاہدات کے معاملہ میں اسلام کے عمومی مزاج و مذاق، خصوصیت سے نکاح کے بارے میں طے شدہ شرائط کی ایفاء و پابندی کی ہدایت پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بحیثیت خلیفہ فیصلہ اور بظاہر اس پر

[1] بخاری: ۴۵/۱ باب التقاضی والملازمة فی المسجد [2] بخاری: ۳۷۶/۱ وغیرہ [3] بدایة المجتھد: ۵۹/۲
[4] المدخل الفقھی العام: ۴۸۲/۱ [5] فقه السنة [6] الفقه الاسلامی وأدلته: ۶۰/۷

صحابہ کا سکوت نیز اسی قسم کا قاضی شریح کا فیصلہ اور متعدد صحابہ کا اس رائے سے اتفاق وہ امور ہیں جن سے حنابلہ کا مسلک نسبتاً زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ حدیث میں نکاح کے وقت متعینہ شرطوں کو وفا کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے، جمہور کا خیال ہے کہ اس سے کوئی اضافی شرط مراد نہیں ہے، بلکہ نکاح کی بناء پر عائد ہونے والے فرائض وواجبات کی تاکید مقصود ہے؛ لیکن حدیث کے الفاظ میں بظاہر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ایسا پس منظر ہی منقول ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ مراد متعین کی جاسکے؛ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے مقلدین میں سے بھی جن لوگوں نے معروضی انداز پر اس حدیث میں غور کیا ہے، انہوں نے حنابلہ کے نقطۂ نظر کو حدیث سے زیادہ قریب محسوس کیا ہے۔ ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی صراحت اوپر مذکور ہوچکی ہے۔ شوافع میں ابن دقیق العید رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا جو پایہ علمی ہے، اس سے حدیث وفقہ کے کوچہ کا کون رہ گزر نا واقف ہوگا؟ انہوں نے جمہور کی طرف سے حدیث کی اس تشریح پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"قد استشكل ابن دقيق العيد حمل الحديث على الشروط التى هى من مقتضيات النكاح قال تلك الأ مور لاتؤثر الشروط فى ايجابها فلا تشتد الحاجة الى تعليق الحكم باشتر اطها وسياق الحديث يقتضى خلاف ذلك لان لفظ "أحق الشروط" يقتضى أن يكون بعض الشروط يقتضى الوفاء بهاوبعضها أشد اقتضاء والشروط هى من مقتضى العقد مستوية فى وجوب الوفاء بها."[1]

تَرْجَمَہ: "جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں، انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کے واجب قرار دیئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا مؤثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو متعلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے، کیوں کہ "احق الشروط" کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں۔"

"كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل" (کتاب اللہ میں جو شرط نہ ہو وہ باطل ہے) سے کس قسم کی شرطیں مراد ہیں؟ ان کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے، جس کے پس منظر میں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا یہ ارشاد منقول ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت بریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نامی ایک باندی حضرت عائشہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہَا کی

[1] فتح البارى: ۲۱۸/۹

خدمت میں حاضر ہوئیں، ان کے مالکان نے ان کو مکاتب بنا دیا تھا۔ (مکاتب سے مراد ایسا غلام یا باندی ہے جس سے مالک نے کہہ دیا ہو کہ تم اتنی رقم ادا کر دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔ آزاد شدہ غلام اور باندی پر آزاد کرنے والوں کو حق ولاء حاصل ہوتا ہے)۔ انہوں نے ام المؤمنین سے درخواست کی کہ بدل کتابت کی ادائیگی میں ان کی مدد کی جائے۔ ام المؤمنین رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهَا نے فرمایا کہ اس کے بجائے میں چاہوں گی کہ تم کو تمہارے مالکان سے خرید لوں اور خود آزاد کرلوں، اس طرح تمہارا ولاء مجھے حاصل ہو۔ مالکان نے کہا کہ ہم فروخت تو کر دیں اور ام المؤمنین آزاد کرلیں، مگر حق ولاء ہمارے لیے محفوظ رہے گا۔ ظاہر ہے ان کی یہ بات شریعت کی روح کے خلاف تھی۔ شریعت میں ''نسب'' کی طرح ''ولاء'' کو بھی ایک فطری علاقہ اور ناقابل تبدیل حق قرار دیا گیا ہے۔ جیسے زید کا بیٹا معاہدہ کے ذریعہ سے عمر کا بیٹا نہیں بن سکتا، اسی طرح جس کو زید نے آزاد کیا وہ کسی معاہدہ اور شرط کی بناء پر عمر کا مولی نہیں ہوسکتا۔ ان کے اس نامعقول مطالبہ اور شرط پر آپ ﷺ نے برہمی ظاہر فرمائی اور ارشاد ہوا:

"مابال أقوام يشترطون شروطا ليس فى كتاب الله من اشترط شرطاً ليس فى كتاب الله فليس له وان اشترط مأة مرة."[1]

تَرجَمَہ: ''کچھ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔ جو شخص ایسی شرط لگائے کہ وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اس کا اعتبار نہیں، گو ایک سو شرطیں لگا دے۔''

اس واقعاتی پس منظر سے صاف ظاہر ہے "ليس فى كتاب الله" سے ایسی شرط مراد ہے جو شرعاً اس معاملہ کی روح و مقصد اور بنیادی مزاج ہی کے مغائر ہو۔ جیسے نکاح میں زن و شو میں سے کسی ایک سے جنسی تعلقات میں تعاون سے انکار کی شرط، شوہر کی جانب سے نفقہ نہ دینے کی شرط، مہر کے انکار کی شرط، کہ یہ سب نکاح کے اساسی واجبات میں سے ہیں، ایک نکاح کے بعد دوسرا نکاح یا عورت کی جائے سکونت کا مسئلہ نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

اس قسم کی شرطوں کو ''تحریم حلال'' سے بھی تعبیر کرنا دشوار ہے۔ حلال سے بھی ایسے مباحات مراد ہیں جو عقد کے لوازم میں ہوں۔ جیسے: وطی کا حق شوہر یا بیوی کو مباح ہی ہے، فریق دوم کے مطالبہ کے بغیر واجب نہیں۔ یہی حال عورت کے حق نفقہ کا ہے۔ رہ گئے وہ حقوق جو معاملہ کے لوازم میں نہ ہوں اور مباحات کے قبیل سے ہوں، ان میں کسی فریق کا بذریعہ معاہدہ اپنے حق سے دستبردار ہو جانا تحریم حلال نہیں۔ غور کیجئے کہ طلاق اصولی طور پر مرد کا حق ہے اور وہ تنہا اس کے استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے، بیوی اپنے طور پر علاحدگی کا فیصلہ نہیں کرسکتی؛ لیکن

---

[1] بخاری: ۶۵/۱ باب ذاکر البيع والشراء على المنبر فى المسجد.

فقہاء نے ''تفویض طلاق'' کی صورت میں اس کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے اختیار میں بیوی کو بھی شریک کرلے۔

''تحریم حلال'' کے اس مفہوم کو اس پس منظر میں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے نکاح میں اس طرح کی شرطوں کو معتبر اور واجب الایفاء قرار دیا ہے اور یہی حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہیں جنہوں نے اسلام کے قانونِ عدل کی بابت حضرت ابوموسیٰ اشعری رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرمایا ہے:

"الصلح جائزبين المسلمين الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا."[1]

تَرْجَمَہ: ''مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے، سوائے ایسی صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے کا باعث بنے۔''

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ اس بات سے بے خبر تھے اور نہ غافل، کہ تحلیل حرام اور تحریم حلال پر مبنی صلح و معاہدہ جائز نہیں، لیکن وہ اس طرح کی شرائط کو تحریم حلال کا مصداق ہی نہ جانتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی شرطوں کا مقصد معاملہ کے کمزور فریق کا اپنے لیے تحفظ حاصل کرلینا ہوتا ہے۔ خرید و فروخت کے معاملہ میں رہن اور کفالت کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ بقول ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے یہ بھی اسی قسم کی شرطوں میں ہے۔[2] معاملات دراصل معاہدات پر مبنی ہیں اور جو معاہدہ ہو اس پر فریقین کا عمل کرنا واجب ہے؛ سوائے اس کے کہ اس سے شریعت کے کسی صریح حکم کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ شریعت کے مزاج و مذاق کے رمز شناس خاص شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

"الأصل فى العقو د رضى المتعاقدين ونتيجتها هو ما أوجباه على انفسهما بالتعاقد."[3]

تَرْجَمَہ: ''معاملات میں اصل فریقین کی رضامندی ہے اور اس کا ثمرہ و نتیجہ اس چیز کا واجب ہونا ہے جو معاملہ کے ذریعہ دونوں نے اپنے اوپر واجب کیا ہے۔''

یہ تو اس مسئلہ سے متعلق ایک فقہی اور استدلالی بحث تھی اور اس پر بہت بحث و نظر کی گنجائش ہوسکتی ہے، لیکن اصل قابلِ فکر بات یہ ہے کہ ہندوستان میں جہالت و ناخواندگی، احکام شریعت سے ناآگہی، ہمارے سماج کی اسلامی مزاج و مذاق سے محرومی اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض اقدار سے تاثر ایسی حقیقتیں ہیں، جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا؛ حالانکہ مسلمانوں میں تعدد از

[1] ابوداؤد عن أبى هريرة، الترمذى وابن ماجة عن عمروبن عوف. نصب الراية: ١١٢/٤ كتاب الصلح

[2] المغنى: ٧١/٧ [3] فتاوىٰ ابن تيميه: ٢٣٩/٣

دواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے، اسی طرح طلاق کا استعمال بھی باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے غالباً اب بھی مسلم سماج میں بہت نہیں، لیکن اس طرح کے جتنے واقعات سامنے آتے ہیں، اگر ان کا سروے کیا جائے، تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فیصد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تناسب سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ ومتین فیصلہ کے تحت نہیں، بلکہ وقتی ردعمل کے تحت کیا جاتا ہے اور دوسرے نکاح کے لیے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے، لیکن اس کے بعد اسلام کے اصولِ عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہنچتا ہے، وہ تو اپنی جگہ، دوسری اقوام کے درمیان جو جگ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم بنتے ہیں۔

ان اوقات میں دل چاہتا ہے کہ ایسے خدا نا ترسوں اور عاقبت نا اندیشوں کے لیے ہم درّۂ فاروقی کا نظم نہیں کر سکتے تو کم سے کم ممکن حد تک کوئی ایسی قید وبند شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لگائیں کہ اس قسم کی مظلوم عورتوں کے لیے کوئی راہِ نجات نکل آئے اور ایک حد تک ہم اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نقطۂ نظر سے فائدہ اٹھا کر اس ضرورت کو پورا کر سکتے ہیں۔ فقہ حنبلی میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، پھر بھی دوسرا عقد کر لے تو وہ اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔[1] از راہِ احتیاط اس میں شرط کو مزید مقید کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جب تک دار القضاء طبی اور معاشی اعتبار سے اس شخص کو دوسرے نکاح کے حقوق ادا کرنے کے لائق اور دوسرے نکاح کا واقعی ضرورت مند تصور نہ کرے، اس وقت تک وہ دوسرا نکاح نہیں کر سکے وغیرہ؛ حالانکہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ تقلید ایک ضرورت ہے اور فی زمانہ ہوس اور نفسیات کو لگام دینے کے لیے تقلید شخصی ''سفینۂ نجات'' کا درجہ رکھتی ہے، لیکن ایسے حساس مسائل میں فقہ کی مکتبی پابندیوں سے کسی قدر پرے اٹھ کر احکام شریعت کے وسیع تر تناظر میں غور وفکر کی ضرورت ہے، تا کہ ہم اس ملک میں قانونِ شریعت کا تحفظ کر سکیں۔

''هذا ماعندی وما أريد الا الا صلاح. والله من وراء القصد''

تفویض طلاق کا مسئلہ

جواب سوال نمبر (۲)

عورت کو حق طلاق سپرد کر نا فقہ کی اصطلاح میں ''تفویض طلاق'' کہلاتا ہے۔ شرعاً اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ شوہر کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے؛ لیکن فرق یہ ہے کہ پہلی صورت ''تملیک

---

[1] المغنی: ۷/۷۱

طلاق" کی ہے اور دوسری صورت "توکیل طلاق" کی، پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کرسکتا اور دوسری صورت میں رجوع کرسکتا ہے۔ شوہر دیا ہوا حق واپس نہیں لے سکتا، اس بارے میں علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"انّه لازم من جانب الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه ولانهى المرأة عما جعل اليها ولا فسخ ذلك لأ نه ملكها الطلاق ومن ملك غيرهٗ شيئا زالت ولا يته من الملك ولا يملك ابطاله بالرجوع والنهى والفسخ."[1]

دوسری صورت

دوسری صورت کہ ایجاب وقبول ہی میں تفویض طلاق کردیا جائے درست ہے، البتہ ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف تفویض طلاق سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کرلے۔ اگر مرد کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ ایجاب کے ساتھ تفویض طلاق کرے اور عورت قبول کرے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

"وعلى هذا لو تزوّج امرأة على أنها طالق أو على أن أمرها بيدها ماتطلق نفسها كلما تريد لايقع الطلاق ولا يصير الامر بيدها ولو بدأت المراة فقالت زوجت نفسى منك على أنى طالق أو على أن أمرى بيدى أطلق نفسى كلما أريد فقال الزوج قبلت، وقع الطلاق وصار الامر بيدها."[2]

ترجمہ: "اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس پر طلاق واقع ہوجائے یا اس شرط پر کہ اسے طلاق کا اختیار حاصل ہو جب بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے، تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا؛ ہاں اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہوئی اور اس نے کہا کہ میں نے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ مجھے اختیار حاصل ہوگا کہ جب چاہوں اپنے آپ پر طلاق واقع کرلوں اور شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اختیار بیوی کو حاصل ہوجائے گا۔"

خلاصہ ہی کے حوالہ سے اس کو ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے[3] اور ابن نجیم کے حوالہ سے علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بھی اس کو نقل کیا ہے[4] فتاویٰ بزازیہ میں بھی تفویض طلاق کی اس صورت کو کسی قدر قیود وحدود کی پابندی کے ساتھ اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

"اذا خافت المرأة أنه اذاتزوجها لا يجعل الأمر بيدها بعد التزوج تقول زوجت

[1] بدائع الصنائع: ۱۱۳/۳ [2] خلاصة الفتاوى: ۲۹/۲ [3] البحر الرائق: ۳۱۸/۳ [4] ردالمحتار: ٤٨٥

نفسي منك بكذا على أن أمري بيدي، اطلق نفسي منك بائنا متى شئت كلما ضربتني بغير جناية أو تزوجت على أخرى أو اشتريت أو غبت عني سنة.''[1]

تَرجَمَۂ: ''عورت کو اندیشہ ہو کہ نکاح کے بعد شوہر اس کو طلاق نہیں سونپے گا تو اسے یوں کہنا چاہیے: میں نے تم سے اتنے مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ اختیارِ طلاق مجھے حاصل ہوگا، جب بھی تم مجھ کو بے قصور مارو یا میری موجودگی میں دوسرا نکاح کرلو یا باندی لاؤ یا مجھ سے ایک سال تک غائب رہو، ایسی صورت میں جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاقِ بائن واقع کرلوں گی۔''

یہ شوہر کی جانب سے لازم ہے؛ چنانچہ وہ اس سے رجوع کرنے اور عورت کو دیئے گئے حق سے باز رکھنے یا اس کو ختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنادے اب اس مملوکہ شئی سے اس کا حق تصرف ختم ہو چکا ہے، لہٰذا وہ رجوع کرکے، منع کرکے اور فسخ کرکے اس کے اس حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

بیوی کو تفویض طلاق

تفویض طلاق کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ طے ہو جائے اور کابین نامہ پر فریقین کے دستخط ہو جائیں، بھی درست ہے۔ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض میں نکاح کرنے کی شرط ذکر کردی جائے؛ مثلاً یوں کہے ''اگر میں نے تم سے نکاح کیا اور فلاں فلاں بات میری طرف سے پائی گئی تو تم کو اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔'' چنانچہ ہدایہ میں ہے:

''طلاق کی نسبت عورت کی طرف درست نہیں، سوائے اس کے کہ مشروط طلاق دینے والا اس پر ملکیت نکاح رکھتا ہو یا ملکیت نکاح ہی کی طرف نسبت کرے، اس لیے کہ جزا کا ظاہر ہونا ضروری ہے، تاکہ یہ چیزیں عورت کے لیے باعث خوف ہوسکیں اور یمین کا معنی متحقق ہوسکے جو قوت وظہور ہے اور یہ انہیں دو میں سے ایک طریقہ سے ہوسکتا ہے، کیوں کہ سبب ملکیت کی طرف نسبت پائے جانے کے وقت خود اس کا پایا جانا ظاہر ہے۔''

پس جیسے مشروط طلاق کے لیے نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے، ورنہ کلام غیر مؤثر ہوگا، اسی طرح تفویض طلاق کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ نکاح کے ساتھ مشروط ہو۔ قبل نکاح، نکاح پر مشروط تفویضِ طلاق کا بعد از نکاح مؤثر ہونا علامہ عبدالرشید طاہر بخاری کی اس عبارت سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے:

"ولو قال الزوج تزوجتك على أنك طالق بعد التزوج أو على أن أمرك بيدك

---

[1] فتاوى بزازية: ٣٣٤/٤

بعد التزوج فقبلت المرأة صار الأ مربيدها."[1]

ترجمہ: "اگر شوہر نے کہا: میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ شادی کے بعد تم پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ نکاح کے بعد اختیار تمہارے ہاتھ میں ہوگا اور عورت قبول کرلے، تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔"

تیسری صورت

تیسری صورت کہ نکاح کہ بعد طرفین تفویض طلاق کے معاہدہ نامہ پر دستخط کردیں جائز ہے، چاہے اس معاہدہ میں شوہر کی طرف سے پہل ہو یا بیوی کی طرف سے؛ دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔ یوں تو نکاح کے وقت ہی تفویض طلاق کے موضوع پر گفتگو سماج کے موجودہ مزاج کے تحت گراں محسوس ہوگی، لیکن اگر اس طرح نکاح نامے طبع کرالیے جائیں اور مطبوعہ فارم پر کرکے ہی عقد کا رواج ہوجائے، جیسا کہ دکن کے علاقہ میں مروج ہے اور اس فارم میں پہلے سے اس طرح تحریر موجود ہو تو لوگ بتدریج اس کے عادی ہوجائیں گے اور اس طرح نکاح کا ریکارڈ بھی محفوظ رہے گا، جس کی وجہ سے ثبوت نکاح، ثبوت نسب اور مقدار مہر وغیرہ کی بابت کم سے کم نزاع پیدا ہوگا۔

تفویض طلاق کی ان دونوں صورتوں میں شرائط نامہ کی تحریر میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا ہوگا جو تفویض میں عموم کو بتاتا ہو۔ مثلاً یہ کہ "میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دارالقضاء میں ثابت ہوجائے تو وہ اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرلے۔" یہ "جب بھی" کا لفظ عربی زبان کے "متی" کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ شرط کے ساتھ تفویض طلاق میں عورت حین نکاح اپنے حق کو استعمال کرنے کی مجاز ہوتی ہے۔ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ میں:

"فإن أطلق الوقت بأن قال أمرك بيدك اذا شئت أو متى شئت أو حيث شئت فلها الخيار في المجلس وغير المجلس ولا يتقيد بالمجلس حتى لو رد الأمر لم يكن ردا."[2]

ترجمہ: "اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا: تم جب چاہو یا جہاں چاہو تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا، تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی، مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا۔ یہاں تک کہ اگر وہ خود اختیار کو رد بھی کردے تو رد نہیں ہوگا۔"

---

[1] خلاصة الفتاوى: ۲/۲۹ [2] بدائع الصنائع: ۳/۱۱۵

تفویض طلاق میں طلاق بائن کی صراحت بھی ضروری ہے، تین طلاق کا ذکر ہرگز مناسب نہیں، کہ خلاف سنت اور معصیت ہے، مطلق طلاق کافی نہیں کہ اس سے طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور مرد کو یک طرفہ رجوع کا حق باقی رہے گا، تو یہ ایک ہاتھ سے عورت کو پروانۂ خلاصی دینے اور دوسرے ہاتھ سے واپس لے لینے کے مترادف ہوگا۔

چوں کہ طلاق ایک نازک مسئلہ ہے اور عورتوں کے لیے اس کا بے قید اختیار دے دینا کسی طرح مناسب معلوم نہیں ہوتا، مردوں ہی کی طرف سے طلاق کے بے جا استعمال نے جب یہ کچھ ستم ڈھایا ہوا ہے، تو عورتوں کو اس کی بے قید اجازت کیا کچھ مفاسد پیدا نہیں کرے گی؟ اس لیے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ تفویض طلاق مرد کی طرف سے ظلم وزیادتی اور دارالقضاء یا کچھ صالحین کی طرف سے حق مفوضہ کے استعمال کی اجازت سے مشروط کر دیا جائے۔

اگر متعدد اشخاص کی اجازت اور رضا مندی سے طلاق کو مشروط کر دیا جائے، تو ان کی رضامندی اور عورت کے پیش کئے ہوئے عذر کی معقولیت سے اتفاق کر لینے کے بعد ہی وہ اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے۔ چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"رجل جعل أمر امرأته بيد رجلين لا ينفرد أحدهما بالطلاق"[1]

ترجمہ: "کوئی شخص اپنی بیوی کے معاملہ کو دو اشخاص کے اختیار میں کر دے تو دونوں میں سے ایک کو تنہا طلاق واقع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔"

دارالقضاء کو تفویض

خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دارالقضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو۔ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر تو "توکیل" ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت ومشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کر دیا جائے تو "توکیل" کے بجائے "تفویض" ہے۔[2] اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔ فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"لوقال لا جنبی طلاقها بيدك أو طلقها ان شئت كقوله أمرك بيدك يقتصر ولا يملك الرجعة."[3]

ترجمہ: "اگر اجنبی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے، یا یہ کہ اگر تم چاہو تو

[1] الخانية: ۵۲۳/۱ [2] الخانية: ۵۲٤/۱ [3] بدائع الصنائع: ۲۳٤/۳

طلاق دے دو" تو یہ "تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں" کہنے کی طرح ہے، کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔"

اور سراجیہ میں ہے:

"لو قال لأ جنبي طلقها ان شئت ثم عزله لا يصح." [1]

تَرجَمَہ: "اجنبی شخص سے اپنی بیوی کی بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دیدو، پھر اس کو اختیار سے معزول کردے تو درست نہیں۔"

فتاویٰ بزازیہ میں اختیارِ طلاق کو اسی مجلس تک محدود مانا گیا ہے کہ شرط کے لیے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے۔ اگر "ان شئت" (اگر تو چاہے) کی بجائے "متی شئت" (جب بھی چاہے) کہا جائے تو پھر بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا۔

پس اگر کچھ شرطوں کے ساتھ دار القضاء کو حق طلاق تفویض کیا جائے اور یہ وسعت برتی جائے کہ عورت قاضی شریعت کے پاس ثبوتِ شرعی کے ذریعہ ان شرائط میں کوتاہی ثابت کردے، یا دوسرے قرائن کی بناء پر قاضی کو عورت کے بیان کی صداقت پر اطمینان ہوجائے تو وہ عورت کو طلاقِ بائن دے سکتا ہے تو شاید یہ زیادہ بہتر صورت ہو۔

دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی مقدار

جوابات سوال نمبر (۳) و (۴)

طلاق اور نکاح ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار میں اضافہ کا مسئلہ ایک ہی نوعیت کا ہے کہ دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار متعین کی جائے اور اس شرط میں عورت کا فائدہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟ شرطیں معتبر ہوں گی یا نہیں؟ فقہاء کی رائیں اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔

"و إن تزوجها على ألف إن لم يخرجها من بلدها وعلى الفين إن أخر جها فالمهر فاسد ويجب لها مهر مثلها." [2]

تَرجَمَہ: "اگر ایک ہزار مہر پر نکاح کیا بشرطیکہ شہر سے باہر نہ لے جائے اور دو ہزار مہر پر بشرطیکہ شہر سے باہر لے جائے تو مہر فاسد ہے اور مہر مثل واجب ہوگا۔"

---

[1] السراجية: ٢٤ [2] شرح مهذب: ٢٣٧/١٦

امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ دونوں تعیین معتبر ہوگی۔ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"وان قال تزو جتك على ألف ان لم أخر جك من دارك وعلى الفين ان اخرجتك منهاأو على الف ان لم يكن لى امرأة وعلى ألفين ان كانت لى امرأة فنص أحمد على صحة التسمية فى هاتين المسئلتين." [1]

تَرْجَمَہ: "اگر کہے: ایک ہزار پر تجھ سے نکاح کیا بشرطیکہ تجھ کو تمہارے میکہ سے باہر نہ لے جاؤں یا اس شرط پر کہ میری دوسری بیوی موجود نہ ہو اور دو ہزار مہر پر اگر تم کو میکہ سے باہر لے جاؤں یا یہ کہ میری کوئی اور بیوی ہو، ان دونوں صورتوں کی بابت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت موجود ہے کہ تعیین مہر اس طرح درست ہے۔"

آگے ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس سلسلہ میں حنابلہ سے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے، مگر ترجیح اسی کو دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر

جہاں تک احناف کی رائے ہے تو اس سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو سوالنامہ میں مذکور ہے۔ فقہاء نے اس ذیل میں کئی مسائل نقل کیے ہیں جو باہم مماثل اور متقارب ہیں، لیکن ان کے احکام میں فرق کیا گیا ہے۔ یہاں ان کا تذکرہ مناسب ہوگا:

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہو تو مہر دو ہزار اور بدصورت ہو تو ایک ہزار، تو فتویٰ اس پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد رہی ہو تو مہر دو ہزار اور خاندانی طور پر غلام تھی گو اب آزاد ہے تو مہر ایک ہزار، تو اس صورت میں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ان دونوں صورتوں کی بابت ابن سماعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے وہی اختلاف نقل کیا ہے جو ذیل کی صورت میں ہے؛ لیکن محققین نے ابن سماعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی نقل کو قبول نہیں کیا ہے اور ان کو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے درمیان متفق علیہ مانا ہے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب نکاح کے وقت اس طرح مہر مقرر کیا جائے کہ اگر ناکح کی کوئی اور بیوی بھی

---

[1] المغنی: ۲۰۳/۷

موجود ہو تو دو ہزار، کوئی اور بیوی نہ ہو تو ایک ہزار، اب بھی دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں، یا کہا کہ تمہیں تمہارے شہر سے باہر لے جاؤں تو مہر دو ہزار ورنہ ایک ہزار ہوگا، اس صورت میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں مہر مقررہ ایک ہزار ہوگا، اگر اس نے دوسرا نکاح نہ کیا تو ایک ہزار مہر ہوگا، دوسرا نکاح کر لیا تو دو ہزار اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا، صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

اوپر جو متفق علیہ صورتیں مذکور ہوئی ہیں، ان کی بابت نقول مختلف ہیں، تاہم راجح و مختار قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا[1]۔

ان دونوں صورتوں میں فرق کی جو وجہ بتائی گئی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خوبصورت اور بدصورت ہونا ایک قابل مشاہدہ بات ہے، نکاح کے وقت کسی اور بیوی کی موجودگی وعدم موجودگی کی یا اس کا خاندانی طور پر آزاد ہونا یا غلام ہونا ان امور میں سے ہے جو پہلے سے واقع شدہ ہے اور آئندہ مرد کا دوسرا نکاح کرنا یا نہیں کرنا اور اس کو شہر سے باہر لے جانا یا نہیں لے جانا، مستقبل سے متعلق ہے، پس پہلی صورتوں میں ''خطر'' یا تو موجود نہیں یا خفیف ہے اور دوسری صورت میں ''خطر'' قوی ہے، دوسرے پہلی صورتوں میں نزاع کا اندیشہ نہیں ہے یا کم ہے، جب کہ اس دوسری صورت میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قوی ہے[2]۔

دراصل امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ ایک ہزار مہر متعین ہے اور چوں کہ مشروط واقعہ کا پیش آنا یقینی نہیں ہے، اس لیے دو ہزار مہر مجہول ہے۔ صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ شرط اور اس شرط سے ہم رشتہ مقدارِ مہر دونوں معروف و متعین اور واضح و غیر مبہم ہے، اس لیے نہ جہالت ہے اور نہ مستقبل میں نزاع کا اندیشہ ہے۔ واقعہ ہے کہ عملاً اس طرح کے معاملات میں نزاع پیدا نہیں ہوتی۔ اصولِ افتاء میں دونوں طرح کی رائیں موجود ہیں، یہ بھی کہ امام صاحب کے قول کو بہر حال صاحبین کے قول پر ترجیح دی جائے گی اور یہ بھی کہ مفتی کو دونوں میں سے کسی بھی قول کے اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

''ثم الفتوى على الا طلاق على قول أبي حنيفة ثم بقول صاحبيه ثم بقول ابي يوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذيل ثم حسن بن زياد، وقيل: اذا كان أبو حنيفة بجانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار والأول اصح.''[3]

---

[1] البحرالرائق: ۱٦/۳، الدرالمختار وردّ المحتار: ۲٤٦/۲، خلاصة الفتاوى: ۳۷/۲

[2] البحرالرائق: ۱٦۳/۳، ردالمحتار: ٤٦/۲ [3] السراجية: ۱۵۷

ترجمہ: ''فتویٰ مطلقاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، پھر صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ، اس کے بعد امام ابو یوسف، پھر امام محمد، پھر بالترتیب امام زفر اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر ہوگا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور دوسری طرف صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ ہوں تو مفتی کو اختیار ہوگا۔ پہلا قول زیادہ درست ہے۔''

گو علامہ سراج الدین اودی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول پر فتویٰ کے غیر درست ہونے کو ترجیح دی ہے، لیکن عملاً ایسے سیکڑوں مسائل ہیں، جن میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے؛ اس لیے حاوی قدسی وغیرہ کی بات زیادہ بہتر معلوم ہوتی کہ قوتِ دلیل کی بناء پر صاحبین کے قول کو بھی ترجیح دی جاسکتی ہے۔ جب کہ قضاء وشہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ، ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اور ۱۷ مسائل میں تنہا امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول افتاء کی لیے راجح شمار کیا گیا ہے[۱] تو صاحبین کے قول پر افتاء کا ممنوع ہونا نا قابل فہم ہے؛ حالانکہ یہ بھی معلوم ہے کہ اہل تحقیق کا خیال ہے کہ عام طور پر صاحبین کی رائے بھی امام صاحب ہی کے کسی قول پر مبنی ہوتی ہے۔

دوسرے مشائخ نے ان دونوں اقوال کو نقل کرکے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ کون سا قول صحیح وراجح اور مفتی بہ ہے؟ اور ایسے احکام میں ترجیح کا اصول کیا ہے؟ اس بابت علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

''فان قلت قد يحكون أقوالا بلا ترجيح وقد يختلفون في الصحيح، قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال النا س وما هو الاوفق وما ظهر عليه التعامل وما قوي وجهه.''[۲]

ترجمہ: ''اگر تم کہو کہ مشائخ بلا ترجیح مختلف اقوال نقل کرتے ہیں اور قول صحیح کی بابت بھی اختلافِ رائے رکھتے ہیں میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقہ کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لیے آسان، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے۔''

تیسرے: مواقع ضرورت میں قولِ ضعیف پر بھی فتویٰ کی گنجائش ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ ''قول ضعیف پر فتویٰ کی گنجائش نہیں'' لکھتے ہیں:

''قلت لكن هذا في غير موضع الضرورة فقد ذكر في حيض البحر في بحث ألو ان الدماء أقوالا ضعيفة ثم قال وفي المعراج عن فخر الأئمة: لو أفتى مفتٍ

[۱] ردّ المحتار: ۱/۴۹ [۲] الدر المختار على هامش الرد: ۱/۵۳

بشئ من هذه الأقول في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا، وكذا قول أبي يوسف في المني اذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف، وأجازوا العمل به للمسافر أو الضيف الذي خاف الريبة كما سيأتي في محله وذلك من مواضع الضرورة.''[1]

تَرجَمَہ: ''میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو؛ چنانچہ ''بحر'' کے باب الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال صاحب بحر نے نقل کئے ہیں۔ پھر کہا ہے کہ ''معراج'' میں فخر الائمہ سے منقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر ازراہِ سہولت فتویٰ دے تو بہتر ہوگا، اسی طرح کسر شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک غسل کا واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے، لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لیے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا اور یہ مواقع ضرورت میں ہے۔''

ہر چند کہ افتاء کے بابت اس اصول کا اتنی صراحت ووضاحت کے ساتھ غالبًا کسی اور نے ذکر نہیں کیا ہے، لیکن عملاً فقہ کی اکثر متداول کتب میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ اب مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجئے کہ ضرورت جیسے شخصی وانفرادی ہوتی ہے، اسی طرح اجتماعی اور سماجی بھی ہوتی ہے، اس وقت طلاق اور سنجیدہ ومتین فیصلہ کے بجائے محض موجودہ بیوی سے انتقام کے جذبہ کے تحت دوسرے نکاح پر مناسب حد تک روک لگانا ایک سماجی اور معاشرتی ضرورت ہے، اس لیے یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ ان مسائل میں حضراتِ صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے کہ اس سے سماجی اصلاحی اور معاشرتی ناانصافی کے سد باب کی توقع کی جاسکتی ہے۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

جواب سوال نمبر (۲)

خاندانی زندگی کے بارے میں اسلام کا بنیادی تصور یہ ہے کہ کسب معاش، خاندان کی کفالت اور گھر سے باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش وتربیت اور امورِ خانہ داری کی انجام دہی عورتوں کے ذمہ۔ یہ عورتوں پر اسلام کا بڑا احسان اور اس کی فطرت وطبیعت کی رعایت ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے: ﴿وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ﴾[2] اس لئے جو ملازمتیں شرعی حدود کی رعایت کے ساتھ کی جاسکتی ہیں، خواتین کے

---

[1] ۵۱/۱ [2] احزاب: ۳۳

لیے ضرورت و مجبوری کے بغیر ایسی ملازمتیں بھی مناسب نہیں، پھر بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب اسی لیے رکھا گیا ہے کہ وہ اس کے اور اس کے بال بچوں کی پرورش و تربیت کے لیے محبوس اور گھری ہوئی ہے۔[1] اور اس نے سارا وقت اسی فریضۂ مادری کی ادائیگی کے لیے وقف کر رکھا ہے۔

عورت کا اپنے آپ کو گھر سے باہر کی ایسی مصروفیت سے فارغ رکھنا جو مرد کے "حق حبس" کو متاثر کرتی ہو، واجب ہے یہاں تک کہ فقہاء نے لکھا ہے:

"واذا أرادت المراة أن تخرج الى مجلس العلم بغير اذن الزوج لم يكن لها ذلك."[2]

ترجمہ: "عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں۔"

اور علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"له منعها من الغزل وكل عمل تبرعالأ جنبى ولو قابلة أو مغسلة لتقدم حقه على فرض الكفاية ومن مجلس العلم الا لنازلة امتنع زوجها من سوالها."[3]

ترجمہ: "شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کاتنے اور ایسے ہر کام سے روکے، گو وہ اجنبی شخص کے لیے تبرعاً انجام دے، خواہ وہ "دایہ" ہو یا غسالہ ہو، کیوں کہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے، سوائے اس کے کہ وہ کسی ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہیں کر رہا ہو۔"

اس لیے عورت کے لیے ملازمت کی شرط مقصد نکاح کے مغائر محسوس ہوتی ہے اور ایسی شرط کو غیر معتبر ہونا چاہیے۔ اگر مرد نے قبول بھی کر لیا تو بعد میں وہ عورت کو ترکِ ملازمت کا حکم دے سکتا ہے؛ البتہ اگر کوئی شخص بے روزگار ہو یا عورت کا نفقہ ادا نہ کرتا ہو تعنت کی راہ اختیار کر رکھی ہو، مجبور ہو کر عورت نے کوئی ایسی ملازمت کر لی ہو جو شرعاً جائز ہے تو قاضی تجربات و حالات کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا کہ یہ یک دفعہ عورت کو ملازمت سے روک دیا جائے یا پہلے اندازہ قائم کیا جائے کہ مرد اپنے مطالبہ میں واقعی سنجیدہ ہے یا بیوی کو مزید مشقت میں ڈالنے کی غرض سے ایک حکم شرعی کا سہارا لے کر محض اپنی مقصد برآری کرنا چاہتا ہے۔

هذا ماعندى والله الموفّق للصواب

---

[1] هداية: ٤١٧/٢ باب النفقة [2] الخانية على هامش الهندية: ٤٤٣/١

[3] الدر المختار على هامش الرد: ٦٦٥/٢

خلاصۂ جوابات

❶ (الف): ایسی شرطیں جو انہیں حقوق وفرائض کو مؤکد کرتی ہوں جو نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں، معتبر وجائز ہیں۔

(ب): ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازم احکام میں سے کسی حکم میں تغیر وتبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں؛ البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

(ج): ایسی شرطیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا اور نہ ان سے منع کیا ہو، ان کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے: احناف کے یہاں ایسی شرطیں معتبر نہیں ہیں، البتہ حنابلہ کے یہاں معتبر ہیں اور حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن عاص اور معاویہ بن ابی سفیان (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کی بھی یہی رائے ہے اور موجودہ حالات میں اسی قول پر فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

❷ تفویض طلاق کی تینوں ہی صورتیں جائز ہیں، البتہ:

(الف): نکاح سے پہلے تفویض میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو۔

(ب): نکاح کے وقت تفویض میں ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے پہل ہو۔

(ج): نکاح کے بعد تفویض میں دونوں شرطیں نہیں ہیں، البتہ ان کا قبول کرنا یا نہیں کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔

تفویض کی بہتر صورت یہ ہے کہ عورت کی بجائے دار القضاء کو حق طلاق تفویض کردیا جائے۔

❸، ❹ دو حالتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار کو مشروط کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور موجودہ حالات میں اسی کے مطابق فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

❺ حق حبس مرد کا ویسا ہی حق ہے جیسے نفقہ عورت کا حق ہے، اس لیے عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط معتبر نہیں؛ ہاں اگر نکاح کے بعد مرد کے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے عورت نے کوئی جائز ملازمت کی، شوہر اس کو ترک کرنے کا مطالبہ کررہا ہے اور بیوی کو مستقبل میں شوہر کی جانب سے پھر عدم ادائیگی کا اندیشہ ہے تو اب قاضی کی صوابدید پر ہے کہ حالات کا جائزہ لے کر مناسب فیصلہ کرلے۔

مسئلہ کفاءت پر ایک نظر

''کفاءت'' کے معنی برابری کے ہیں، ''کافأہ اذا ساواہ[1]'' دربار رسالت ﷺ کے مشہور شاعر حضرت حسان بن ثابت رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک مصرعہ ہے:

وروح القدس لیس لہ کفاء

قرآن مجید میں بھی ''کفو'' اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے ﴿ولم یکن لہ کفوا احد.﴾ لیکن فقہاء کے یہاں ''کفاءت'' ایک خاص اصطلاح ہے جس کا مفہوم ہے:

''مساوات الرجل للمرأة اوکون المرأة ادنیٰ.''[2]

تَرْجَمَہ: ''مرد عورت کے برابر کا ہو یا اس سے فائق ہو۔''

اور مقصود یہ ہے کہ جس سے رشتہ کیا جارہا ہو وہ ایسا نہ ہو کہ خود لڑکی یا اس کے اقربا اور اولیاء کے لئے اس سے رشتہ باعث ننگ ہو کہ یہ بات امکانی طور پر مستقبل میں تعلقات کی ناپائیداری اور ناسازی کا موجب بن سکتی ہے۔[3]

قرآن مجید میں اگرچہ صراحتاً کہیں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہوا ہے، لیکن ﴿یا ایھا الناس انا خلقنکم[4]﴾ کے شان نزول کے سلسلے میں مختلف روایات نقل کی گئی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ آیت مسئلہ کفاءت ہی کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔

احادیث میں گو ''کفاءت'' کا ذکر ہے مگر اس سلسلہ میں جو روایات منقول ہیں وہ بھی بالعموم ضعف سے خالی نہیں ہیں۔

❶ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ غیر شادی شدہ لڑکی کے لئے ''کفو'' رشتہ مل جائے تو تاخیر نہ کرو۔ ''والایم اذا وجدت لھا کفوا''. امام ترمذی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا

[1] ردالمحتار: ۳۱۷/۲ [2] حوالہ سابق

[3] ویشتمل علی اغراض ومقاصد کا لازدواج والصحبة والالفة وتاسیس القرابات والا ینتظم ذلك عادة الابین الاکفاء ارشاد الساری علی البخاری: ۱۹/۸

[4] ترمذی: ۲۰٦/۱ مع العرف الشذی، باب ماجاء فی تعجیل الجنازہ

ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے۔

"ماأری اسناده متصلا"[1]

❷ حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا سے مروی ہے کہ اپنے نطفہ کے لئے بہتر رشتہ کا انتخاب کرو، اور کفو سے ان کا نکاح کرو۔ "تخیروا لنطفکم وانکحوا الاکفاء[2]" مگر یہ روایت بھی ضعیف ہے۔

❸ حضرت جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: عورتیں کفو ہی سے بیاہی جائیں "لاتنکحوا النساء الاالاکفاء." یہ روایت دارقطنی کی ہے! اور ضعیف ہے[3] مصنف عبدالرزاق میں حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بعض آثار "کفاءت" کے سلسلے میں نقل کئے گئے ہیں۔ مگر وہ بھی پایۂ صحت کو نہیں پہنچتے[4]۔ غالباً اسی لئے امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ان احادیث کے بجائے کفاءت کے ثبوت کے لئے حضرت بریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا کے "خیار عتق" کے واقعہ سے استدلال کیا ہے[5] اور آزاد ہونے کے بعد ان کو فسخ نکاح کا اختیار دینے کی وجہ اسی نابرابری کو قرار دیا ہے کیونکہ ان کی تحقیق کے مطابق حضرت بریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا کی آزادی کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث غلام تھے، اور غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہوسکتا[6]۔

تاہم اگر بہت سے ائمہ مجتہدین کے تسلیم کر لینے کی وجہ سے کفاءت کی روایت کو تسلیم کرلیا جائے تو اصل مسئلہ یہ ہے کہ کن امور میں کفاءت کا اعتبار ہوگا؟۔ مجموعی حیثیت سے فقہاء نے ۹/ امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے۔

① نسب وخاندان ② آزادی ③ اسلام یعنی خاندان مسلمان ہونا ④ دیانت وتقویٰ ⑤ مال اور

---

[1] جمع الفوائد للقزوینی میں ہے ضعیف: ۲۱۸/۱، بخاری اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: مداره علی اناس ضعفاء المقاصد الحسنة: ص:٥٤. ٢٦٣. زیلعی کہتے ہیں: من طرق عديدة كلها ضعيفة، نصب الرايه: ۱۸/۲

[2] ابن ماجه: ۳٦٢/١ باب الاكفاء.

[3] حافظ ابن حجر کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے: اسناده واه لان فيه بشربن عبيد وهو كذاب، الدراية على هامش الهدايه: ۲۹۹.۲، حافظ ابن عبدالبر نے اس حدیث کو بے اصل اور ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ هذا ضعيف لا اصل لهٗ ولا يحتج بمثله المغنى لابن قدامه رحمه الله تعالىٰ

[4] ملاحظہ ہو: مصنف عبدالرزاق: ١٥٢/٦ باب الاكفاء: سنن كبرى للبيهقى: ۱۲/۷ باب اعتبار الكفائة.

[5] خیار عتق سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی عورت باندی ہونے کی حالت میں بیاہی گئی۔ بعد میں آزاد کی گئی، تو اس کو غلامی کی حالت کا نکاح ختم کردینے کا حق حاصل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے آزاد کئے جانے کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث آزاد تھے، اس لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک خیار عتق ایک مستقل حکم شرعی ہے، اس کا کفاءت سے کوئی تعلق نہیں آزاد شدہ عورت کو بہر حال خیار حاصل ہوگا۔

[6] دیکھئے: شرح مهذب: ١٨٢/١٦ فتح البارى: ٤٠٧/٩

معاشی سطح (۶) حسب وخاندانی وجاہت (۷) صنعت وحرفت اور پیشہ (۸) عیوب سے محفوظ ہونا (۹) عقل۔

(۱) کفاءت فی الدین

اخلاق ودیانت میں کفاءت سے مراد ہے کہ فاسق وفاجر مرد صالح ونیک عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔

"حتى لو أن إمرأة من بنات الصالحين إذا زوجت نفسها من فاسق كان للاولياء حق الا عتراض .... لان التفاخر بالدين أحق من التفاخر بالنسب[۱]"

تَرجَمہ: "یہاں تک کہ اگر صالحین کے خاندان کی کوئی عورت اپنا نکاح کسی فاسق شخص سے کرلے تو اولیاء کو اعتراض کا حق ہوگا .... اس لئے کہ دینداری نسب وخاندان سے زیادہ باعث تفاخر ہے۔"

اگر لڑکی خود صالحہ ہو لیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح نہ ہوں، یا خاندان کے لوگ صالح ہوں لیکن لڑکی صالحہ نہ ہو تو، ایسی صورت میں کس کی کیفیت اور حالت کا اعتبار ہوگا؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے خاندان کے لوگوں کی دینی حالت کو معتبر مانا ہے۔ پس اگر خاندان کے لوگ فاسق ہوں اور خود لڑکی صالحہ ہو تو فاسق کو اس کا کفو کہا جائے گا۔ بعض لوگوں کی رائے اس کے برعکس ہے کہ خود لڑکی کی دینی کیفیت کا اعتبار ہوگا۔ مگر صحیح یہ ہے کہ لڑکی خود صالحہ ہو یا وہ صالحہ نہ ہو لیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح ہوں، ہر دو صورت میں فاسق اس کا کفو نہیں ہوگا۔ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"والظاهر ان الصلاح لو منها او من آبائها كاف لعدم كون الفاسق كفأ لهم[۲]"

تَرجَمہ: "ظاہر یہ ہے کہ عورت یا اس کے آباء واجداد دونوں میں سے کسی کا بھی دیندار ہونا اس بات کے لئے کافی ہے کہ فاسق ان کا کفو نہ ہو سکے۔"

دینداری اور دیانت واخلاق کا معتبر ہونا قریب قریب فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، بلکہ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور ایک قول کے مطابق امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک صرف دینداری ہی میں کفاءت کا اعتبار ہے کسی اور چیز میں نہیں، "وقال مالك: الكفاء ة في الدين لاغير." [۳]

اور کیوں نہ ہو کہ حدیثیں کثرت سے اس پر شاہد ہیں، آپ نے فرمایا:

"تنكح المرأة لاربع لما لها ولحسبها ولجما لها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك" [۴]

---

[۱] بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲ [۲] البحرالرائق: ۱۳۲/۳ [۳] المغنی: ۱۶/۷

[۴] بخاری شریف: ۷۶۲/۲ باب الاكفاء فى الدين. "تربت يداك" عربی میں دعاء و بددعا دونوں کے لئے مستعمل ہے۔ یہاں بطور دعا ہے۔

تَرجَمۃ: "عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے۔ مال، حسب۔ جمال اور دین کی بنیاد پر، تو دیندار کا انتخاب کر کے تو کامران ہو، تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں۔"

ایک اور روایت میں ہے:

"اذاخطب الیکم من ترضون دینه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تکن فتنة فی الارض وفساد عریض"[1]

تَرجَمۃ: "تمہارے ہاں جب ایسا شخص پیغام نکاح دے جس کی دینی اور اخلاقی حالت تمہارے نزدیک پسندیدہ ہے تو قبول کرلو اور نکاح کردو اگر ایسا نہ کرو گے تو زمین میں یہ بڑے فتنہ وفساد کا باعث بن جائے گا۔"

اس بارے میں صرف امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک دین امور آخرت میں سے ہے اور نکاح وغیرہ معاملات دنیا ہیں۔ لہٰذا دین مین کفاءت کا اعتبار نہ ہوگا، لیکن اس دلیل کا سقم محتاج اظہار نہیں، اسلام کی نگاہ میں نکاح بھی منجملہ اعمال آخرت کے ہے، یہی وجہ ہے کہ مشرک سے نکاح کو منع کیا گیا ہے اور فقہاء نے بعض حالات میں اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے۔

تاہم امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک بھی اگر مرد کا فسق اس درجہ بڑھا ہوا ہو کہ لوگ اس سے تمسخر واستہزاء کرتے ہوں۔ "الا اذا کان یصفح ویسخر منه اویخرج الی الاسواق سکران یلعب به الصبیان لانه مستخف به[2]" اسی طرح جو شخص اعلانیہ شراب پیتا ہو وہ بھی صالحہ عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔ "وان کان یعلن ذٰلك فلا قیل وعلیه الفتوٰی[3]"، لیکن فسق کے باوجود زمامِ اقتدار اگر کسی شخص کے ہاتھ میں ہو تو وہ صالح کا کفو ہوگا، کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں:

"فان کان ممن یهاب منه بان کان امیر افقا لا یکون کفو الان هذا الفسق لایعد شیئًا فی العادة فلا یقدح فی الکفاء ة."[4]

تَرجَمۃ: "اگر ایسا شخص جس کی ہیبت محسوس کی جاتی ہو مثلاً امیر ہو تو صاحبین نے کہا کہ وہ صالحہ کا کفو ہوگا اس لئے کہ یہ فسق عادۃً قابل شمار نہیں ہوتا لہٰذا یہ کفاءت میں مانع نہ ہوگا۔"

جہاں عملی اعتبار سے صلاح وفسق کفاءت میں معتبر ہے، وہیں اعتقادی فسق بھی کفاءت میں معتبر ہونا چاہیے

[1] سنن ترمذی عن ابی هریرة رضی اللّٰه تعالٰی عنه: ۲۰۷/۱ باب ماجاء فی من ترضون دینه
[2] هدایه: ۳۰۰/۲ [3] ردالمحتار: ۳۲۱/۲ [4] بدائع الصنائع: ۳۱۷/۲

یعنی اگر لڑکی صالح العقیدہ اور اہل سنت میں سے ہے اور مرد کسی ایسے گمراہ فرقہ سے تعلق رکھتا ہو جس کی گمراہی کفر صریح تک نہیں پہنچی ہو تو مرد کو غیر کفو سمجھا جائے گا، فقہاء نے عام طور پر کفاءت کے ذیل میں اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے لیکن تشیع کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے استنباط کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اسباب کفاءت پر بحث کرتے ہوئے ایک فصل ''اہل بدع'' پر قائم کی ہے اور لکھا ہے:

''لا یزوج البنت من حروری مرق من الدین ولا من الرافضی ولا من القدری[1]''

تَرجَمَہ: ''لڑکی کی شادی حروری ...... جو دین کے دائرہ سے نکل چکا ہو۔ رافضی اور قدریہ فرقہ کے شخص سے نہ کرے۔''

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جن حضرات نے مختلف امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے نزدیک بھی دیانت واخلاق میں کفاءت کا لحاظ کرنا اور دوسرے اسباب کفاءت سے صرف نظر کرنا افضل اور بہتر ہے:

''وعندنا الا فضل اعتبار الدین والا قتصار علیہ''[2]

تَرجَمَہ: ''ہمارے نزدیک افضل طریقہ دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا اور صرف اسی پر اکتفا کرنا ہے۔''

② کفاءت فی الحریۃ

اکثر فقہاء کے نزدیک آزادی اور غلامی ان امور میں سے ہے جن میں کفاءت معتبر ہے۔ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

''فاما الحریۃ فالصحیح انہا من شروط الکفاء ۃ فلایکون العبد کفؤًا للحرۃ''[3]

تَرجَمَہ: صحیح یہ ہے کہ آزادی بھی من جملہ اسباب کفاءت کے ہے، لہٰذا غلام آزاد کا کفو نہ ہوگا۔''

فقہاء نے اس کی تفصیل یوں بیان کی ہے کہ غلام آزاد عورت کا، ایسی عورت کا جو خود بھی آزاد ہو، اس کا باپ بھی، ایسا مرد جو خود آزاد ہو اور اس کا باپ غلام نیز ایسی عورت کا جس کے باپ اور دادا دونوں آزاد ہوں، ایسا مرد جو خود اور اس کا باپ آزاد ہو اور دادا غلام، کفو نہیں ہوسکتا۔[4]

البتہ آزادی اور غلامی میں کفاءت کا اعتبار صرف عجمیوں کے درمیان ہے۔

''الحریۃ والاسلام فہما معتبران فی حق العجم''[5]

---

[1] المغنی: ۳۰/۷ [2] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ [3] المغنی: ۲۸/۷ [4] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ [5] البحرالرائق: ۱۳۱/۳

اب آزادی اور غلامی کا مسئلہ قصۂ ماضی اور زینت تاریخ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اس پر مزید وضاحت کی ضرورت نہیں۔

③ مال میں کفاءت

مال میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، عام طور پر فقہاء نے اس حدیث سے استدلال لیا ہے کہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بنت قیس کو حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نکاح کا پیغام دیا اور انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مفلوک الحالی کا ذکر کیا اور حضرت اسامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نکاح کا حکم دیا۔ "اما معاویة فصعلوك لا مال له[1]" آپ سے نقل کیا گیا کہ مال ہی حسب ہے۔ الحسب المال[2] اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ سماج اور عرفِ عام میں مال کو عزت واحترام کی نظر سے اور مفلس وقلاش کو کم نگاہی کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ "لان ذلك معدود نقصا في عرف الناس."[3]

مال میں کفاءت کے قائل امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ ہیں، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے قائل نہیں، امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی دو روایتیں ہیں[4] فقہاء احناف میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف نقل کیا گیا ہے، اس لئے کہ مال آنی جانی چیز ہے، جس کو قرار نہیں۔ لانه لا ثبات له اذالمال غادو رائح[5] نیز اس لئے کہ فقر کو عرف میں معیوب سمجھا جاتا ہے لیکن دین کی نگاہ میں یہ شرف وعزت ہے اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے اس کی دعا فرمائی ہے۔ "اللّٰهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا."[6]

پھر جن لوگوں نے مال میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے یہاں بھی اس کی تفصیل وتحدید میں اختلاف ہے۔ احناف کے یہاں مشہور اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ دونوں کی معاشی سطح میں یکسانیت ضروری نہ ہوگی بلکہ اگر مرد مہر مثل ادا کرنے پر قادر ہو اور نفقہ دے سکتا ہو تو وہ متمول سے متمول خاندان کا کفو ہوگا۔

"والمعتبر فيه القدرة على مهر مثلها ولا تعتبر الزيادة على ذٰلك حتىٰ أن الزوج إذا كان قادرًا على مهر مثلها يكون كفأ لها و إن كان لا يسا ويها في المال."[7]

ترجمہ: "اس میں اعتبار مہر مثل پر قدرت کا ہے، اس سے زیادہ کا اعتبار نہیں، چنانچہ شوہر کسی عورت کا مہر مثل ادا کر سکتا ہے لیکن معاشی اعتبار سے اس کا ہم پایہ نہ ہو تو وہ اس کا کفو شمار ہوگا۔"

---

[1] بیهقي: ۱۳۵/۷ باب اعتبار الكفاءة [2] حواله سابق: ۱۳۶ [3] المغني: ۲۸/۷ [4] المغني: ۲۸/۷
[5] هداية: ۳۰۱/۲ [6] المغني: ۲۹/۷ [7] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

یہی رائے حنابلہ کی ہے:

"والیسار المعتبر ما یقدر به علی الانفاق علیها حسب ما یحب لها ویمکنه اداء مهرها."[1]

ترجمہ: "معاشی خوشحالی میں جس بات کا اعتبار ہے وہ یہ ہے کہ جوں جوں نفقہ واجب ہوتا جائے، وہ اس کے ادا کرنے پر قادر ہو، نیز اس کا مہر بھی ادا کرسکتا ہو۔"

مگر معلوم ہوتا ہے کہ حالاتِ زمانہ کے تحت فقہاء نے بتدریج اس میں مزید نرمی پیدا کی ہے چنانچہ حصکفی نے اس بات کو کافی قرار دیا کہ مہر کے اتنے حصہ کی ادائیگی پر قادر ہو جو عام طور پر بعجلت ادا کیا جاتا ہو، اس کے علاوہ ایک ماہ کا نفقہ ادا کرسکتا ہو اور صنعت پیشہ ہو تو روز کا روز نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔[2] شامی کا بیان ہے کہ زیلعی نے بعض حضرات سے مزید سہولت نقل کی ہے کہ اگر مہر کی ادائیگی پر قادر نہ ہوتا ہم نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو یہ بھی کفاءت کے لئے کافی ہوگا۔[3]

جب کہ امام ابوبکر اسکاف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ صرف مہر ونفقہ پر قدرت کافی نہیں ہے بلکہ یہ بات بھی ضروری ہے کہ مرد کی معاشی سطح عورت کی معاشی سطح سے بہت زیادہ متفاوت نہ ہو، "مجتبیٰ" میں اس قول کی نسبت امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی طرف کی گئی ہے، ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے "نوازل" سے امام ابوبکر اسکاف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے

"اذا کان للرجل عشرة آلاف درهم یریدان یتزوج امرأة لها مأة الف واخوه لا یرضی بذلك كان لأخيها أن يمنعها من ذلك."[4]

ترجمہ: "کوئی مرد جس کو دس ہزار درہم حاصل ہوں، ایسی عورت سے نکاح کرنا چاہے جو ایک لاکھ درہم کی مالک ہو اور لڑکی کا بھائی اس پر راضی نہ ہو، تو اس کو حق ہے کہ اپنی بہن کو اس نکاح سے روک دے۔"

موجودہ زمانے میں شادی بیاہ میں معاشی حیثیت اور سطح نے جو اہمیت حاصل کرلی ہے اور جس طرح اکثر اوقات یہ چیز ازدواجی زندگی میں تلخی اور احساس کمتری وبرتری کا ذریعہ بن جاتی ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ معاشی سطح اور معیار میں اگر غیر معمولی تفاوت ہو تو کفاءت کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔

(۴) عیوب سے محفوظ ہونے میں کفاءت

فقہاء شوافع کے نزدیک کسی صحت مند عورت کا کفوو ہی مرد ہوسکتا ہے جو جسمانی اعتبار سے سنگین قسم کے نقص

[1] المغنی: ۲۹/۷ [2] درمختار علی هامش الرد: ۳۲۱/۲ [3] ردالمحتار: ۳۲۱/۲ [4] البحرالرائق: ۱۳۲/۳

سے خالی ہو جیسے جنون، جذام، برص۔ بعض فقہاء نے اس کو ''کفاءت فی الحال'' سے تعبیر کیا ہے۔ ''والحال وهوان يكون الزوج سالماً من العيوب الفاحشة.''[1]

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اس کے قائل صرف شوافع ہیں لیکن دوسرے فقہاء نے اس کو کفاءت کی اساس نہیں قرار دیا ہے[2] اور اس لئے نکاح کے لزوم کے لئے اس بات کو ضروری نہیں مانا ہے کہ وہ ان عیوب سے خالی ہو لیکن مالکیہ[3] اور حنابلہ[4] نے بھی ان امراض کی بنا پر عورت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ وہ اس مرد سے تفریق کا مطالبہ کرے۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں تو نامردی اور ''جب'' کے سوا دوسرے امراض وعیوب کی بنا پر عورت تفریق کا مطالبہ نہیں کر سکتی، لیکن امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مسلک وہی ہے جو مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے[5] تاہم اختلاف اس بات میں رہ جاتا ہے کہ شوافع کے یہاں مرد میں ایسے عیوب پائے جانے کی صورت میں عورت کے سوا خود اس کے اولیاء بھی تفریق کا مطالبہ کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ ''کفاء ت'' سے متعلق ہے اور کفاءت صرف عورت ہی کا نہیں بلکہ اولیاء کا بھی حق ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کے نزدیک تفریق کا مطالبہ صرف عورت ہی کر سکتی ہے اولیاء نہیں کر سکتے۔ ''ولكنها تثبت الخيار للمرأة دون الأولياء.''[6]

⑤ عقل میں کفاءت

کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک ''عقل'' میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے۔ یعنی ایک سفیہ، معتوہ یا پاگل ایسی عورت کا کفو نہیں ہو سکتا جو ''عاقل''، یعنی عقل کے اعتبار سے متوازن ہو۔ ہر چند کہ اس کی صراحت نہیں ملتی کہ کون لوگ ہیں جو عقل میں کفاءت کے قائل ہیں لیکن فقہی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شامی نے قاضی خاں سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں متقدمین سے تو کچھ منقول نہیں لیکن متاخرین کے درمیان اس کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے[7] ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ مصری کہتے ہیں کہ اس میں کفاءت کا اعتبار نہیں لہٰذا پاگل آدمی ایک صحیح عقل والی عورت کا کفو بھی ہو سکتا ہے تاہم مشائخ کے درمیان اس میں اختلاف ہے۔[8]

میرا خیال ہے کہ عقل اور دماغی توازن ان امور میں سے ہے کہ مصالح نکاح کی تکمیل اور عدم تکمیل کا اس

---

[1] ارشاد الساری علی البخاری: ۱۹/۸ [2] ملاحظہ ہو، المغنی: ۳۹/۸، بحر: ۱۴۴/۳ [3] بداية المجتهد: ۵۰/۲.
[4] المغنی: ۲۹/۷. [5] خانیه: ۴۱۳/۱. [6] المغنی لابن قدامه: ۲۹/۷
[7] اما العقل فلارواية عن اصحابنا المتقد مين اختلف فيه المتاخرون ردالمحتا: ۳۲۴/۲
[8] فالمجنون كفوء للعاقلة وفيه اختلاف بين المشائخ البحرالرائق: ۱۳۴/۳

سے گہرا تعلق ہے۔ گو فقہاء اس کی بناء پر مطالبۂ تفریق کا حق دیتے ہیں لیکن بمقابلہ کفاءت کے عیب کی بناء پر تفریق کا مطالبہ کرنے میں عملی دشواریاں زیادہ ہیں، اس لئے اگر زوج اس درجہ سفیہ العقل ہو کہ جنون کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو تو اس میں کفاءت کا اعتبار کیا جانا چاہیے، اس سلسلے میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی یہ تحریر لائق مطالعہ ہے:

"قال فی النهر وقيل يعتبر لأنه يفوت مقاصد النكاح فكان أشد من الفقرودناء ة الحرفة وينبغي إعتمادهٗ لان الناس يعيرون بتزويج المجنون أكثر من دنی الحرفة الدنيئة فی النهاية عن المرغينانی لا يكون المجنون كفوًا للعاقلة"[1]

تَرجَمَۃ: "نہر میں ہے کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ عقل میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے کیونکہ (اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو) مقاصد نکاح فوت ہو سکتے ہیں، لہٰذا عقل ودانش میں کفاءت فقر اور پیشہ کی کفاءت سے بڑھ کر ہے اور اسی پر اعتماد کیا جانا چاہیے، اس لئے کہ لوگ پاگل سے شادی کے بمقابلہ کمتر پیشہ والے سے زیادہ باعث عار سمجھتے ہیں لہٰذا پاگل عاقلہ کا کفو نہیں ہوگا۔"

بلکہ اس کم سواد کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص بالکل مجنون اور پاگل نہ ہو لیکن اس درجہ خفیف العقل اور سفیہ ہو کہ لوگ اس کا تمسخر کرتے رہتے ہوں اس کو بھی شائستہ گھرانے کی عورت کا کفو نہیں ہونا چاہیے کہ اس کی سفاہت عورت کے لئے پیشہ کی دناءت اور فقر وافلاس سے کہیں زیادہ باعث ننگ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد گو فاسق کو صالح خاندان کی صالحہ لڑکی کے لئے کفو مانتے ہیں، تاہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ اس درجہ نشہ خوار ہو کہ لوگوں کیلئے تماشہ اور کھلونا بن گیا ہو تو اب وہ کسی صالحہ کا کفو نہیں ہوسکتا۔ "إلا إذا كان يصفح ويسخر منه أو يخرج إلى الأسواق سكران ويلعب به الصبيان لأنه مستخف به."[2]

⑥ اسلام میں کفاءت

عام فقہاء کے یہاں نومسلم عام مسلمانوں کے کفو ہیں، عرب ہوں یا عجم، ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"من أسلم أوعتق من العبيد فهو كفؤلمن له أبوان فی الاسلام والحرية وقال أبو حنيفة ليس بكفاءٍ وليس بصيحح فان الصحابة أكثرهم أسلموا وكانو أفضل الامة فلا يجوز أن يقال انهم غير اكفاء للتابعين."[3]

[1] منحة الخالق على البحرالرائق: ۱۳٤/۳ [2] هدايه: ۳۰۰/۲ [3] المغنى: ۳۰/۷

ترجمہ: "نومسلم اور آزاد ایسے شخص کا کفو ہے جو دو پشتوں سے مسلمان اور آزاد ہو، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ کفو نہیں ہے اور یہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اکثر صحابہ نومسلم تھے جو اس امت کے سب سے افضل لوگ تھے۔"

عربوں کے بارے میں احناف بھی متفق ہیں کہ ان کے درمیان نومسلم اور قدیم الاسلام افراد برابر ہیں اور ایک دوسرے کے کفو ہیں، لیکن عجمیوں کے بارے میں تفصیل ہے کہ جس شخص نے خود اسلام قبول کیا ہو اور اس کے والدین کافر ہوں، اور جس کے والدین کافر ہوں اور خود مسلمان ہو وہ امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک ایسے شخص کا کفو نہیں جس کے خاندان میں دو پشتوں سے اسلام ہو، البتہ ایسا شخص جس کے یہاں دو پشت سے اسلام ہو یعنی باپ اور دادا دونوں مسلمان ہوں، وہ تمام مسلمانوں کا کفو ہے چاہے وہ پشتہا پشت سے مسلمان ہوں۔ قاضی ابو یوسف کو اس کے ایک نکتہ میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک جس کے والدین مسلمان ہوں یعنی ایک پشت سے اس کے خاندان میں اسلام ہو تو وہ تمام مسلمانوں کے کفو ہیں۔[1]

شامی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور ابو یوسف کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف حالات کا نتیجہ ہے[2] .... پھر فقہاء نے عرب وعجم کے درمیان اس مسئلہ میں فرق کی جو وجہ لکھی ہے وہ یہ کہ عرب اسلام پر فخر نہیں کرتے بلکہ نسب پر فخر کرتے ہیں ...... "لایتفاخرون به ویتفا خرون بالنسب[3]" ...... اب غور کیا جائے کہ کیا کسی قوم کا اسلام کے مزاج و مذاق اور اس کی روح واصل کے خلاف بلکہ اس کے عین برعکس دین کے بجائے خاندان کو ذریعہ افتخار بنالینا بھی ایسی بات ہے جو قابل لحاظ ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے لئے کتاب و سنت میں کوئی مضبوط یا کمزور بنیاد نہیں ہے اور صراحت وعبارت سے تو کجا اشارۃً بھی غالبًا کوئی نص اس پر دلالت نہیں کرتی، اس میں فقہاء نے سماج اور سوسائٹی کے مزاج و مذاق کو زیادہ پیش نظر رکھا ہے، اسی لئے کاسانی لکھتے ہیں کہ ایسی آبادی جہاں قریبی زمانہ میں ہی اسلام پھیلا ہو اور نومسلم ہونا عیب نہ سمجھا جاتا ہو وہاں کے لئے یہ حکم نہ ہوگا؟

"فأما إذا كان فى موضع كان عهدا لا سلام قريباً بحيث لا يعير بذلك ولا يعد عيباً يكون بعضهم كفأ لبعضهم لأن التعيير إذا لم يجبر بذٰلك ولم يعد عيباً لم يلحق الشين والنقيصة فلا يتحقق الضرر."[4]

---

[1] شامی: ۳۱۹/۲، بحر: ۱۳۲/۳

[2] وکان ابویوسف انما قال وفی موضع لایعد کفر الجدعیبا بعد ان کان الاب مسلماو هما قالاه فی موضع یعدعیباً ردالمحتار: ۳۱۹/۲ [3] ردالمحتار: ۱۳۱۹/۲ [4] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

ترجمہ: ''اگر ایسی جگہ ہو جہاں قریبی زمانہ میں اسلام آیا اور وہاں نومسلم ہونا باعث عار اور عیب نہ سمجھا جاتا ہو، تو وہاں لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہوں گے کیونکہ یہ عیب نہیں شمار کیا جاتا ہے تو عیب و نقص کا باعث نہ ہوگا اور ضرر بھی متحقق نہ ہوگا۔''

⑦ ذریعۂ معاش میں کفاءت

فقہاء نے کفاءت کی ایک اساس ذریعۂ معاش اور پیشہ کو بھی قرار دیا ہے، امام احمد سے اس سلسلہ میں دو قول منقول ہیں[۱] امام ابوحنیفہ کا قول مشہور یہی ہے کہ صنعت وحرفت اور پیشہ معاش میں کفاءت کا اعتبار نہ ہوگا، ''المروی عن أبی حنیفة أن ذلك غیر معتبر أصلاً[۲]'' قاضی ابو یوسف کے نزدیک ایسے پیشے کے لوگ جن کے پیشوں کو حقیر سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے پیشہ کے لوگوں کے کفو نہیں ہو سکتے[۳] فقہاء نے اس کی تفصیل اس طرح نقل کی ہے کہ ایک ہی پیشہ کے لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، اسی طرح دو مختلف پیشوں کے لوگ جن میں زیادہ فرق نہ ہو اور جو سماج میں قریبی درجہ کے سمجھے جاتے ہوں وہ ایک دوسرے کے کفو متصوّر ہوں گے، ''ان الحرف متی تقربت لایعتبر التفاوت[۴]'' چنانچہ جلا ہا، حجام (پچھنے لگانے والے) چمڑے کی صفائی کا کام کرنے والے (دبّاغ) جاروب کش اور پیتل کا کام کرنے والے لوہار کے کفو ہو سکتے ہیں، اسی طرح کپڑا فروش رنگریز کے اور رنگریز دوا فروش کے کفو ہو سکتے ہیں[۵] جہاں پیشوں میں بہت فرق ہو وہاں کمتر پیشہ والے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے کفو نہ ہوں گے، چنانچہ جلا ہے، جاروب کش اور حجام (حلاق) وغیرہ کپڑوں اور ادویہ کے تاجروں کے کفو نہ ہوں گے۔ احناف کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے۔ ''قال شمس الائمة الحلوانی علیه الفتوی[۶]'' گورنمنٹ کے اعلیٰ افسران وملازمین کے کفو، درجہ چہارم کے ملازمین نہیں ہو سکتے چنانچہ فراش، دربان، وغیرہ کو تاجر کا کفو نہیں مانا گیا ہے۔ بخلاف دوسرے ملازمین کے، اسی طرح اساتذہ واسکالرس کا شمار اعلیٰ پیشہ میں ہے۔ چنانچہ ایسے لوگوں کو فرمانروائے وقت کا کفو مانا گیا ہے۔ ''وینبغی أن من له وظیفة تدریس أونظر یکون کفؤالبنت الامیر بمصر.''[۷]

فقہاء متقدمین کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشوں میں دینی اور شرعی قباحت کو بھی ملحوظ رکھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ حصکفی نے ظالم حکمرانوں کے ساتھ لگ کر روزی روٹی کا سامان بہم پہنچانے والوں کو سب سے خسیس اور ذلیل اصحاب پیشہ قرار دیا ہے۔ ''وأما أتباع الظلمة فأخس من الکل[۸]'' ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی تعبیر کے کچھ فرق کے ساتھ یہی بات نقل کی ہے اور کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو ''شاکری'' اور ''تابع'' کہا جاتا ہے

[۱] المغنی: ۲۹/۷ [۲] المبسوط: ۲۵/۵ [۳] بدائع الصنائع: ۳۲۱/۲ [۴] بحر: ۱۳۳/۳
[۵] بحر: ۱۳۳/۳، بدائع: ۳۲۱/۲ [۶] ھندیه: ۲۹۳/۱ [۷] البحرالرائق: ۱۳۳/۳ [۸] درمختار علی ھامش الرد: ۳۲۲/۲

یہ گو صاحب وجاہت اور صاحبِ مال ہوں، پھر بھی ان کو خسیس ہی سمجھا جائے گا۔ "وهوالذی يخدم الظلمة يدعى شاكرياوتا بعا و إن كان صاحب وجه ومال فظلمه خساسة[1]" لیکن چونکہ کفاءت کے مسئلہ کا اصل تعلق عرف سے ہے اس لئے شامی کا رجحان یہ ہے کہ یہ بات اس زمانے کے لئے تھی جب خیر کا غلبہ تھا، اور تقویٰ باعثِ افتخار تھا، اب کہ دنیا ہی سرمایۂ فخر ہے، ایسے لوگوں کو خسیس شمار کرنا قابلِ غور ہے۔ "كان فی زمنهم الذی الغالب فيه التفاخربالدين والتقویٰ دون زما ننا الغالب فيه التفا خر بالد نيا فافهم[2]"

صنعت وحرفت میں کفاءت کے سلسلہ میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس میں عرف کو خاص اہمیت دی گئی ہے، چنانچہ ہر چند کہ حائک کو عطار کا کفو نہیں مانا گیا ہے پھر بھی شامی نے لکھا ہے کہ سکندر یہ میں چونکہ حائک کا پیشہ بہتر سمجھا جاتا ہے اس لئے وہاں حائک عطار کا کفو ہوسکتا ہے۔ "وعلیٰ هذا ينبغی أن يكون الحائك كفوأ للعطار بالاسكندرية لما هناك من أحسن اعتبار ها وعدم عدها نقصا ألبتة."[3]

اسی طرح اگر کسی علاقہ یا زمانہ میں کوئی پیشہ شرم وعار کی بات نہ رہی ہوتو پھر وہ کسی بھی اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے لئے کفو ہوجائے گا۔

اسی طرح یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اگر کوئی خاندان ایک ذریعہ معاش رکھتا ہو پھر اس نے ذریعہ معاش بدل لیا ہو مثلاً کوئی حائک ہو، بعد میں تاجر ہوگیا تو اب وہ تاجروں کا کفو متصور ہوگا۔ "فلو كان دباغا أولا ثم صار تاجراً ثم تزوج بنت تاجر أصلی ينبغی أن يكون[4] كفواً." ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے لکھا ہے کہ گو کہ انسان کے لئے کسی پیشہ کا چھوڑنا ممکن ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ پیشہ کی وجہ سے جو "عار" لگی رہتی ہے وہ اس سے نجات نہیں پاسکتا، ایسی صورت میں اس کو دوسرے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کا کفو نہیں ہونا چاہیے۔ شامی نے اسی لئے لکھا ہے کہ اگر اس کو سابقہ پیشہ چھوڑے ہوئے اتنا عرصہ گذر جائے کہ وہ نسیاً منسیا ہوجائے اور لوگوں کے ذہن میں اس کی تحقیر باقی نہ رہے تو اب اس کے ساتھ پیشہ کی دناءت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہیے، "وان تناسی أمرها تقادم زمانها كان كفوًا لكان[5] حسنًا" تاہم یہ بات فقہاء کی ان تصریحات سے مختلف معلوم ہوتی ہے جن میں کفاءت کے مسئلہ میں "عقد کے وقت" کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ پہلے اور بعد کے حالات کا۔ "والكفاء ة اعتبارها عندابتداء العقد."[6]

اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو ذریعہ معاش اور صنعت وحرفت میں کفاءت کا اعتبار نہ کرنے

---

[1] بحر: ۱۳۳/۳ [2] ردالمحتار: ۳۲۲/۲ [3] ردالمحتار: ۳۲۲،۳۲۱/۲ [4] البحرالرائق: ۱۳٤/۳
[5] منحة الخالق علی البحرالرائق: ۱۳٤/۳ [6] درمختار علی هامش الرد: ۳۲۲/۲

والوں اور کرنے والوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں:

جو لوگ اس میں کفاءت کے قائل ہیں، ان کے پاس ایک دلیل وہ حدیث ہے کہ:

"الموالی بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة رجل برجل إلاحائك أو حجام"

تَرجَمَہ: "عجم سب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ایک خاندان دوسرے خاندان کا اور ایک شخص دوسرے شخص کا سوائے بنکر اور پچھنہ لگانے والے کے۔"

بیہقی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس کو کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور ہر سند ضعیف ہے، امام شوکانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اس حدیث پر شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

"مستدرک حاکم میں ابن عمر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے یہ روایت منقول ہے، اس میں ایک راوی مجہول ہے جو اس کو ابن جریج سے نقل کرتا ہے، ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا: یہ بے اصل جھوٹ ہے، "هذا كذب لا اصل لهٗ" ایک اور جگہ اس حدیث کو "باطل" کہا ہے، ابن عبدالبر نے تمہید میں ایک اور طریقے سے یہ روایت نقل کی ہے، دار قطنی نے علل میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں، خود ابن عبدالبر کی سند میں عمران بن فضل ہیں جن کے متعلق ابن حسان کی رائے ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر کے موضوع روایتیں بیان کیا کرتا تھا...... ہشام بن عبیداللہ نے اس روایت میں حجام (پچھنے لگانے والا) اور دباغ (چمڑے کو دباغت دینے والا) کا بھی اضافہ کردیا ہے...... ابن عبدالبر نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ وہ موضوع اور منکر ہے۔"[1]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے کہ یہ اپنے مضمون کے اعتبار سے شاذ ہے اور ایک ایسے معاملے میں جو بکثرت پیش آنے والا ہے ایسی شاذ روایات کا اعتبار نہیں۔ "ولكن أبي حنيفة قال الحديث شاذ لا يؤخذ به فيما تعم به البلوٰى"[2] امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کو بھی اس حدیث کا ضعف تسلیم ہے مگر وہ حرفت میں کفاءت کو ثابت کرنے کے لئے عرف کا سہارا لیتے ہیں۔[3]

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں صنعت وحرفت میں بعض کو کم تر اور بعض کو برتر سمجھا جاتا ہے، پس پیشہ کی دناءت بھی نسب کی دناءت کی طرح سمجھی جائے گی، "لأن ذلك نقص في عرف الناس فأشبه نقص النسب[4]" اسی بات کو تعبیر کے تھوڑے تغیر کے ساتھ مختلف مصنّفین نے لکھا ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی طرف سے جو دلیل اہل علم نے نقل کی ہے اس میں اس دلیل کا جواب بھی موجود ہے۔

[1] نيل الاوطار: ٦/٢٨ [2] المبسوط: ٢٥/٥ [3] المغني: ٢٩/٧ [4] المغني لابن قدامه

کاسانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی دلیل اس طرح نقل کی ہے:

"لأنها ليست بأمرلا زم واجب الو جود ألاترىٰ أنه يقدر على تركها."[۱]

تَرجَمَہ: "کیونکہ یہ کوئی لازمی اور انسانی وجود کے ساتھ ہمیشہ لگی رہنے والی بات نہیں، بلکہ وہ اس کو ترک کرنے پر قادر ہے۔"

پس صنعت وحرفت کی دناءت "نسب" کی دناءت کی طرح نہیں ہے کہ نسب ایک ایسی چیز ہے کہ جس میں تبدیلی ممکن نہیں، جبکہ صنعت وحرفت میں تبدیلی عین ممکن بلکہ مشاہد ہے، لہٰذا صنعت وحرفت جسمانی ضعف ومرض کے مشابہ ہے کہ جس طرح یہ ضعف اور مرض ایک عارضی چیز ہے اور اس کا کفاءت میں اعتبار نہیں اسی طرح صنعت وحرفت میں بھی کفاءت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہئے۔ "لأن ذلك ليس بنقص في الدين ولا هو لازم فأشبه الضعف والمرض"[۲] اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت ابو ہند کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حجام تھے اور آپ ﷺ نے قبیلہ بنو بیاضہ کے لوگوں کو حکم فرمایا تھا کہ وہ ان کو داماد بنائیں، جیسا کہ "نسب وخاندان میں "کفاءت" کی بحث میں مذکور ہوگا۔

پس حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کی رائے اس باب میں زیادہ قوی ہے اور اگر صنعت وحرفت میں کفاءت کو مان بھی لیا جائے تو اس میں اصل اعتبار عرف کا ہے، بلکہ کاسانی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ نے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ کے اختلاف کو بھی عرف وعادت کے اختلاف ہی کا نتیجہ قرار دیا ہے[۳] ...... میرے خیال میں موجودہ زمانہ کے عرف میں کافی تغیر آچکا ہے، چمڑے کی دباغت، جوتا سازی اور لوہاری وغیرہ وہ پیشے ہیں جن کو فقہاء نے حقیر وادنیٰ قرار دیا ہے، لیکن آج ان کے لئے بڑے بڑے کارخانے قائم ہیں اور ان میں کثرت سے ملازمین ہیں جو جدید ترقی یافتہ تکنک کے ساتھ اس کام کو انجام دیتے ہیں، ان اہل حرفت کو سماج میں حقیر وکمتر نہیں سمجھا جاتا، خود کپڑے بننے کی صنعت ہی ہے، ایک زمانہ میں اس کو حقیر گردانا جاتا تھا، اب یہ ایک زبردست معاشی کاروبار ہے، اور اس کو معاشرہ میں عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، اس لئے اب اس دیوار کو منہدم کیا جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے ایسے ٹیلر ماسٹر کو جو خیاطی کی تعلیم دیتا ہو، تاجر کا کفو قرار دیا ہے اور جو لوگ جوتا سازی وموزہ سازی کے ماہر ہوں اور اپنے مزدور رکھ کر ان سے کام لیتے ہوں ان کو بھی عرف کی بنا پر اعلیٰ پیشہ کا تسلیم کیا ہے، شامی لکھتے ہیں:

"الظاهر أن نحو الخياط إذا كان استاذا فيقبل الا عمال وله أجراء يعملون له يكون كفوءً البنت البزا زوالتاجر في زماننا ...... أمالوكان استاذاله اجراء ......

---

[۱] بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲ [۲] المغنی: ۳۲۰/۲ [۳] بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲

ليس فى زماننا أنقص من البزازو العطار"[1]

ترجمہ: "ظاہر یہ ہے کہ ایسے خیاط جو استاذ ہوں، کاموں کو قبول کرتے ہوں اور ان کے مزدور ہوں جو ان کے لئے کام کرتے ہوں، وہ ہمارے زمانہ میں بزاز اور تاجر کا کفو ہوگا...... کیونکہ ایسا شخص ہمارے زمانہ میں کپڑا فروش اور عطار سے کم تر نہیں سمجھا جاتا ہے۔"

⑧ نسب میں کفاءت

امام ابوحنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ اور ایک قول کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نسب میں بھی کفاءت معتبر ہے، یعنی قریشی غیر قریشی کا اور عربی عجمی کا کفو نہیں ہوسکتا۔ امام مالک، حنفیہ رحمہما اللہ تعالیٰ میں ابوالحسن کرخی ابوبکر جصاص رازی نیز سفیان ثوری، علامہ ابن حزم اور عام فقہاء نسب میں کفاءت کے قائل نہیں ہیں۔[2]

جو لوگ نسب میں کفاءت کے قائل ہیں، انہوں نے نسب کے اعتبار سے پوری دنیا کو تین درجات میں تقسیم کیا ہے، اول قریش یعنی وہ تمام عرب جن کا سلسلہ نسب نضر بن کنانہ سے ملتا ہے[3] ان میں گو بنی ہاشم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کی وجہ سے دوسروں سے فائق ہیں، لیکن نکاح میں وہ سب ایک درجہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی صاحبزادی حضرت ام کلثوم کو حضرت عمر کے نکاح میں دیا حالانکہ وہ عدوی تھے، اس طرح کی اور بھی نظیریں موجود ہیں[4]...... دوسرا درجہ قریش کے علاوہ تمام عربوں کا ہے وہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، بعض فقہاء جیسے صاحب ھدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے "بنو باہلہ" کے بارے میں کہا ہے کہ وہ عرب قبائل کے کفو ہیں، مگر ابن نجیم اور ابن ھمام وغیرہ محققین کو اس سے اتفاق نہیں ہے[5]...... تیسرا طبقہ غیر عرب کا ہے، یعنی عجم جن کو فقہاء "موالی" کا نام دیتے ہیں، یہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ان میں مزید کوئی درجہ بندی نہیں ہے۔[6] امام احمد کا قول اس بارے میں متعارض ہے، ایک روایت یہ ہے کہ خاندان میں کفاءت کا اعتبار نہیں، دوسری یہ ہے کہ قریش میں بھی عام قریش بنو ہاشم کے کفو نہیں ہوسکتے، تیسرا قول ہے کہ تمام عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں اور تمام عجم ایک دوسرے کے۔[7]

(الف) مثبتین کے دلائل

اصل موضوع بحث دراصل مسئلہ کی یہی شق ہے، جو لوگ کفاءت کے قائل ہیں ان کے دلائل حسب ذیل

---

[1] ردالمحتار: ۳۲۲/۲. [2] فتح القدير: ۱۸۷/۲، ردالمحتار: ۳۱۹/۲، المحلى: ۲٤/۱۰. [3] ردالمحتار: ۳۹۸/۲

[4] دیکھئے: المغنی: ۲۸/۷ [5] بحر: ۱۳۱/۳، شامی: ۳۱۹/۲ [6] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ [7] المغنی: ۲۸/۷

ہیں:

❶ کاسانی نے مسئلہ کفاءت میں جن امور کا اعتبار ہوگا؟ ان پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"والأصل فيه قول النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قریش بعضهم أكفاء لبعض[1]"

ترجمہ: "اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔"

اسی روایت کو عام طور پر مشائخ احناف نے ذکر کیا ہے۔

❷ اس سلسلہ میں دوسری روایت ابن قدامہ نے نقل کی ہے:

"عن أبی اسحاق الهمدانی قال: خرج سلیمان وجریر فی سفر فأقیمت الصلوة فقال جریر لسلیمان: تقدم أنت قال سلیمان: بل أنت، فإنكم معشر العرب لانتقدم علیكم فی صلوتكم ولا ننكح نساء كم إن اللّٰه فضلكم علینا بمحمد صلی اللّٰه علیه وسلم وجعله فیكم.[2]"

ترجمہ: "ابو اسحاق ہمدانی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: سلیمان و جریر ایک سفر میں ساتھ تھے، نماز ادا کی گئی تو جریر نے سلیمان سے کہا کہ آپ امامت فرمائیں، سلیمان نے کہا: نہیں، آپ فرمائیں، اس لئے کہ آپ عرب ہیں، نہ ہم نماز میں آپ سے آگے بڑھ سکتے ہیں یعنی امامت کر سکتے ہیں اور نہ ہم آپ کی عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کے ذریعہ آپ کو ہم پر فضیلت عطا فرمائی ہے کہ عربوں ہی میں ان کو پیدا فرمایا۔"

❸ بعض حضرات نے اس سلسلہ میں ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ غزوہ بدر کے موقع پر جب بعض اہل مکہ مقابلہ کو باہر نکلے اور مسلمانوں کو للکارا تو ادھر سے ایک انصاری تشریف لے گئے۔ اہل مکہ نے کہا کہ ہم ان سے نہیں لڑیں گے، ہمارے مقابلہ کے آدمیوں کو بھیجو۔ آپ ﷺ نے حمزہ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ کو بھیجا، پس جب جنگ کے میدان میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا تو نکاح جیسے رشتہ میں جس میں لڑکی اپنے آپ کو گویا سراپا مرد کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے، بدرجہ اولیٰ کفاءت کا اعتبار ہوگا۔[3]

❹ ان کے علاوہ اصل استدلال یہ ہے کہ رشتۂ ازدواج کا مقصد دوام اور تعلق کا ثبات، شوہر کا احترام اور اس کے جائز احکام کی اطاعت اور مرد کے لئے عورت کے ساتھ حسن سلوک ہے۔ اگر شادی میں کفاءت کا خیال نہ رکھا جائے، عورت احساس برتری میں مبتلا ہو اور اس کو اس شوہر کے ماتحت رہنے میں عار محسوس ہو، تو ظاہر ہے کہ

[1] بدائع الصنائع: ۱۶،۱۵/۶ [2] المغنی: ۴۸/۶ [3] دیکھئے: مبسوط: ۲۳/۵

دلوں کا جو قرب ہونا چاہیے وہ مفقود ہوگا اور اس طرح رشتۂ نکاح کی وہ روح باقی نہ رہ سکے گی، جو شریعت کا اصل مقصود ہے۔ عام طور پر محققین نے اسی رخ پر زیادہ زور دیا، علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"لأن المصالح تختل عند عدم الكفاء ة لأنها لاتحصل إلا بالاستفراش والمرأة تستنكف عن إستفراش غير الكفأ وتعير بذلك فتختل المصالح ولأن الزوجين بينهما مبا سطات في النكاح لا يبقى النكاح بدون تحمله عادة، والتحمل من غير الكفؤ، امر صعب يثقل على الطبائع السليمة فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاء ة فلزم إعتبارها."[1]

تَرْجَمَۃ: "کفاءت نہ ہوتو نکاح کی مصلحتوں میں خلل پیدا ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ مصلحتیں اسی وقت حاصل ہوسکتی ہیں جب عورت مرد کا فراش بنے اور عورت غیر کفو کا فراش بننے سے نفرت کرتی ہے اور اسے باعث عار سمجھتی ہے، چنانچہ مصالح نکاح میں خلل پیدا ہوجاتا ہے، اور اس لئے کہ زوجین کے درمیان نکاح میں جن کو برداشت کئے بغیر عادۃً رشتۂ نکاح باقی اور پائیدار نہیں ہوسکتا اور غیر کفو سے اس کو گوارا کرنا ایک مشکل بات ہے جو طبائع سلیمہ پر گراں گزرتا ہے، لہٰذا کفاءت نہ ہونے کے باعث نکاح میں پائیداری نہیں رہ سکتی، اس لئے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔"

غرض کہ فی الجملہ کفاءت کا اعتبار تو روایات سے ثابت ہے۔ اب یہ کہ کفاءت کا کن امور میں اعتبار کیا جائے گا؟ زمانہ کے حالات، لوگوں کے طرز فکر اور معاشرتی مصالح کو دیکھتے ہوئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا اور اس حیثیت سے جب ہم اپنے معاشرہ پر نگاہ دوڑاتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ "نسب" کی اہمیت اور نسبی فضیلت اور کمتری کا احساس نکاح کے مقصود اور میاں بیوی کے تعلقات پر عمیق اثر رکھتا ہے۔

ابن ہمام رقمطراز ہیں.

"إذا ثبت إعتبار الكفاءة بما قدمناه فيمكن ثبوت تفصيلها ايضاً بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه ويعرفون به."[2]

تَرْجَمَۃ: "جب میری گذشتہ باتوں سے فی الجملہ کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہوگیا، تو اب اس کی تفصیلات کا ثبوت بھی ممکن ہے، اس طرح کہ لوگوں کے عرف کو دیکھا جائے کہ کون سی باتیں ان کے نزدیک باعث حقارت وننگ ہیں۔"

۵ ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حضرت عمر فاروق رَضِوَاللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

[1] بدائع الصنائع: ۱۵۱۵/۲ [2] فتح القدير: ۶۲/۲

"لأمنعن فروج ذوات الاحساب إلا من الاكفاء قال قلت ما الاكفاء قال فی الأحساب." [1]

ترجمہ: "میں عالی نسب خواتین کو کفو کے سوا کسی اور سے نکاح کرنے سے روک دوں گا، میں نے پوچھا: کفو سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: حسب (نسب) میں برابری والے۔"

یہاں مجوزین نے "حسب" کا ترجمہ نسب سے کیا ہے۔

❻ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إن اللّٰه اصطفیٰ کنانة من ولد إسما عیل واصطفیٰ من کنانة قریشاً واصطفیٰ من قریش بنی هاشم واصطفانی من بنی هاشم." [2]

ترجمہ: "خدا نے بنو اسماعیل سے کنانہ کو، کنانہ سے قریش کو، قریش سے بنو ہاشم کو اور بنو ہاشم سے مجھ کو منتخب کرلیا ہے۔"

❼ سرخسی نے ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ نکاح کے ذریعہ مرد کو عورت پر ایک گونہ مالکانہ حقوق حاصل ہوجاتے ہیں جو ایک طرح کی ذلت ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "النکاح رق فلینظر أحدکم أین یضع کریمته" اسی طرح ایک شخص غیر کفو میں نکاح کرکے اپنی اولاد کو ذلیل کرتا ہے اور نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لیس لمؤمن أن یذل نفسهٗ" پس اس بنا پر نکاح کے وقت نسب میں کفاءت کا خیال کیا جائے گا۔

(ب) ایک تنقیدی جائزہ

اب ہم ان دلائل کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

❶ علامہ کاسانی نے جو روایت نقل کی ہے وہ پوری حدیث ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے۔

"قریش بعضهم أکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اکفاء لبعض قبیلة بقبیلة." [3]

ترجمہ: "قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، قبیلہ کا ایک بطن دوسرے بطن کا اور عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کا۔"

---

[1] رواه ابوبکر عبدالعزیز باسناده، المغنی: ٦/٤٨٣

[2] المغنی: ٦/٤٨٣ اس روایت کو ابن ہمام وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہ حدیث بیہقی کی ہے۔ باب النسب فی الکفاءة: ٧/١٣٤

[3] المبسوط: ٥/٢٣

یہ روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ مختلف طرق سے مروی ہے، لیکن تمام اسناد ضعیف ہیں۔

(الف): حاکم نے حضرت عبداللہ بن ملیکہ سے یہ روایت کی ہے مگر اس سند میں شجاع بن ولید ایک راوی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ "حدثنا بعض اخواننا" (مجھ سے میرے بعض بھائیوں نے روایت کیا ہے) اس طرح جن صاحب سے "شجاع" نے روایت کیا ہے وہ مجہول ہیں۔

(ب): دوسرے اس حدیث کو ابویعلیٰ نے نقل کیا ہے، اس روایت کے سلسلہ سند میں ایک راوی "عمران بن ابی الفضل الدیلمی" ہیں، جن کے بارے میں محدثین کی رائے ہے کہ وہ موضوعات کو بھی روایت کرتے ہیں۔ اس لئے اس حدیث کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔

(ج): تیسرے دارقطنی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کیا ہے لیکن اس سند میں ایک راوی "بقیۃ بن الولید" ضعیف ہیں۔ اور محمد بن الفضل بھی متکلم فیہ ہیں۔

(د): چوتھے اس حدیث کو ابن عدی نے "کامل" میں حضرت علی اور حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے روایت کیا ہے۔ اس سند میں علی بن عروہ نامی ایک راوی ہیں جن کو محدثین نے ضعیف کہا ہے، نیز ایک دوسرے راوی عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں ان کے بارے میں بھی بعض محدثین کی رائے ہے کہ وہ ایسے لوگوں سے بھی روایت کرتے ہیں جن کی ثقاہت معلوم نہ ہو۔

(ہ): پانچویں اس حدیث کو بزاز نے حضرت معاذ بن جبل رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے روایت کیا ہے اس میں یہ ضعف ہے کہ خالد بن سعد ان حضرت معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں جبکہ حضرت معاذ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے۔ دوسرے اس کی سند میں "سلمان ابن ابی الجون" نامی راوی ہیں جن کی تضعیف کرتے ہوئے ابن قطان نے کہا "لم أجد له ذكراً."[1]

❷ علامہ ابن قدامہ نے ابواسحاق حمدانی سے سلیمان اور جریر کا جو واقعہ نقل کیا ہے وہ اگرچہ سنداً صحیح ہے لیکن یہ روایت مرفوع نہیں ہے۔ یعنی حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا ارشاد نقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض "اثر صحابہ" ہے۔ ممکن ہے کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہ کے یہاں صحابہ کا کسی ایسے مسئلہ کو آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی طرف منسوب کئے بغیر بیان کرنا جس میں اپنے اجتہاد کی گنجائش نہیں، مرفوع کے درجہ میں ہے۔ اس لئے سنداً مرفوع نہ ہونے کی گفتگو کا یہ ٹکڑا "انَّ اللّٰه فضلكم عَلينا" اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ حضرت سلیمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا یہ اپنا قیاس تھا اور حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے فرطِ عقیدت کا تقاضہ تھا اور کم از کم یہ جملہ اس کا احتمال پیدا کرنے کے لئے تو کافی ہے ہی۔ بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ حضرت سلیمان نے اس کی نسبت خود آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی طرف

[1] ملخص از فتح القدير: ٤٢٠/٢

فرمائی، مگر یہ روایت ضعیف ہے[۱] بلکہ خود حضرت سلیمان کے عمل سے اس کی نفی ہوتی ہے، ابھی آگے ذکر ہوگا کہ خود حضرت سلیمان نے حضرت ابوبکر اور عمر دونوں کی صاحبزادیوں سے نکاح کا پیام دیا۔

③ معرکۂ بدر کے واقعہ سے جو استدلال کیا گیا وہ کتنا کمزور ہے، ظاہر ہے۔ اگر غزوہ بدر میں ایک انصاری کو ہٹانے اور حضرت امیر حمزہ اور حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کو میدان مقابلہ میں نکلنے کا حکم دینے کو ان کے نسبی شرف کی دلیل بنائی جاسکتی ہے۔ تو کیا اسامہ بن زید رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو ایسے قافلہ کا سپہ سالار بنانا جس میں اجلّہ صحابہ شریک تھے اس کی دلیل نہیں ہوسکتی کہ "کفاءت فی النسب" کوئی چیز نہیں ہے؟ ...... عین ممکن ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایسا اس لئے کیا ہو کہ ان حضرات کو زیادہ قوی اور حریف کے مقابلہ کے لئے زیادہ موزوں سمجھا ہو۔ یا یہ واضح کرنا مقصود ہو کہ تمہاری ساری قرابت کے باوجود حق اور سچائی کے معاملہ میں یہ "تیغ" برہنہ ہیں اور تمہارے ساتھ کسی مداہنت کو تیار نہیں ہیں۔ یا اس لئے کہ ان کو شرم محسوس ہو کہ یہی نہتے اور مجبور جنہیں تم نے آوارہ وطن کردیا تھا آج ان کی تلواریں تمہارے سر کاٹ رہی ہیں۔

④ جہاں تک معاشرتی اور ازدواجی مصالح کی بات ہے تو اس سلسلہ میں دو اصول بنیادی طور پر یہ پیش نظر رہنے چاہئیں۔ اول یہ کہ شریعت میں وہی مصالح قابل قبول ہیں جو نصوص اور دین کی مجموعی اساس اور مزاج کے خلاف نہ ہوں، محض طبیعت کا کسی مصلحت کو قبول کرنا اور کسی بات سے نفور کرنا کافی نہیں۔ امام ابواسحاق شاطبی کے الفاظ میں:

"المراد بالمصالح والمفاسد ماكانت كذلك فى نظر الشرع لاماكان ملائماً أومنافراً للطبع."[۲]

تَرْجَمَہ: "مصالح ومفاسد سے وہ مصالح ومفاسد مراد ہیں جو شریعت کی نظر میں معتبر ہوں، نہ یہ کہ جو طبیعت کے موافق یا ناموافق ہوں۔"

دوسرے اگر ایک مصلحت کی رعایت سے دوسری بڑی مصلحت فوت ہوتی ہو یا مفسدہ پیدا ہوتا ہو تو ایسی مصلحت کو نظر انداز کردیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء "اہون البلیتین" کے اختیار کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب غور کیا جائے تو ایک طرف بنیادی طور پر کفاءت اسلام کے تصورِ مساوات اور اخوتِ اسلامی کے خلاف محسوس ہوتا ہے گویا یہ مصلحت دین کے مجموعی مزاج سے مطابقت نہیں رکھتا۔ دوسری طرف خاندانی اور فرقہ وارانہ عصبیت اور گروہ بندی بھی اس کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو میرے خیال میں اس مصلحت سے زیادہ مفسدہ ہے۔ ان حالات میں غور کیا جانا چاہیے کہ کیا یہ معاشرتی مصلحت (جو سماج کے خود ساختہ تصور کا نتیجہ ہے) قابل رعایت ہے؟

---

[۱] السنن الكبرىٰ للبيهقى: ۱۳۷/۷باب اعتبار النسب فى الكفاءة [۲] الموافقات: ۱/

۵ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے متذکرہ بالا قول کے سلسلہ میں یہ عرض کرنا ہے کہ "حسب" کا معنی "نسب" سے کرنا خود محل نظر ہے۔ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا "الحسب المال" ایک دوسرے موقع پر فرمایا۔ "إن أحساب الناس بينهم فى هٰذا الدنيا هذا المال[1]" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حسب سے مراد خاندان نہیں ہے۔

۶ وہ روایت جس میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے اصطفاء اور انتخاب کا ذکر ہے، اس کا تعلق آپ کی فضیلت اور عظمت سے ہے نہ کہ کفاءت سے، کیونکہ اگر اس روایت کو کفاءت سے متعلق رکھا جائے تو اس کا تقاضہ ہوگا کہ قریش کے دوسرے قبائل بنو ہاشم کے کفو نہ ہوں حالانکہ جمہور فقہاء اس کے قائل نہیں اور روایات وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

۷ یہ کہنا کہ غیر کفو میں نکاح کرنا اپنے نفس کو اور اپنی اولاد کو ذلیل کرنا ہے اسی وقت قابل قبول ہوسکتا ہے جب یہ مان لیا جائے کہ کسی خاص خاندان میں پیدا ہونا ذلت کی بات ہے اور یہ مان لیا جائے کہ اسلام اس بات کا قائل ہے کہ انسانوں کے بعض طبقات کمتر اور ذلیل ہیں۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات تمام تر اس کے خلاف ہیں۔

اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو خاندان ونسب میں کفاءت کے معتبر نہ ہونے کو بتاتے ہیں:

(ج) مانعین کے دلائل

۱ اس سلسلہ میں سب سے پہلی اور بنیادی چیز اسلام کا "مجموعی مزاج" ہے اسلامی تمدن کی پوری عمارت جس "اینٹ" پر اٹھائی گئی ہے وہ "مساوات وبرابری" ہے اسلام نے جس مساوات کا تصور پیش کیا ہے وہ بہت وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ وہ جس طرح وطن پرستی، قومیت پرستی، لسانی اور طبقاتی عصبیت سے بالاتر ہے، اسی طرح نسب پرستی اور آباء واجداد پرستی کا بھی مخالف ہے...... اسلام کا تصور یہ نہیں ہے کہ خاندانوں اور قبیلوں کا وجود اس لئے ہے کہ ایک دوسرے کے درمیان اونچ نیچ کی دیوار کھڑی کردی جائے اور پیدائشی طور پر ایک کو برتر اور دوسرے کو کمتر سمجھا جائے۔ یہ تقسیم تفاخر کے لئے نہیں "تعارف" کے لئے ہے۔

"وجعلناكم شعوباوقبائل لتعارفوا."[2]

تَرجَمَہ: "ہم نے تم کو خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے کہ باہم ایک دوسرے کو پہچانو۔"

آباء پرستی اور آباء واجداد کا نام لے کر فخر کرنے کو اسلام نے جاہلیت اور عصبیت قرار دیا ہے۔ اسلام کو

---

[1] المغنی: ۲۹/۷ نیز ملاحظہ ہو: نیل الاوطار: ۱۲۹/۶، ترمذی نے اس روایت کو حضرت بریدہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔ ان احساب اهل الدنيا الذى يذهبون اليه المال. ترمذی: ۱/

[2] الحجرات: ۲

انسانیت کی اس کے سوا اور کوئی تقسیم گوارا نہیں ہے کہ یا تو وہ "مؤمن تقی" ہے یا "فاجر شقی۔"

"إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالأباء انما هو مؤمن تقى أو فاجر شقي الناس كلكم بنو آدم وآدم خلق من تراب."[1]

ترجمہ: "اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کے امتیاز اور آباء واجداد پر فخر کو ختم کر دیا ہے، انسان یا تو مؤمن تقی ہے یا فاجر شقی، تم سب کے سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے۔"

(د) قرآنی شواہد

قرآن میں کہیں کفاءت کا اعتبار کئے جانے کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا گیا ہے جبکہ متعدد آیتیں موجود ہیں جو خاندان وغیرہ میں کفاءت کے تصور کو رد کرتی ہیں۔

ابن حزم نے اس مسئلہ پر جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ اس طرح ہیں:

١. ﴿انما المؤمنون اخوة﴾

ترجمہ: "تمام اہل ایمان بھائی بھائی ہیں۔"

٢. ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض﴾

یہاں بھی تمام مؤمن مرد وعورت کو نسب کی تفرق کئے بغیر ایک دوسرے کا ولی قرار دیا گیا ہے۔

٣. ﴿ماطاب لكم من النساء مثنىٰ وثلاث ورباع.﴾

ترجمہ: "دو دو تین تین اور چار چار نکاح اپنی پسند کے کر سکتے ہو۔"

اس آیت میں بھی تعدد ازدواج کی اجازت دیتے ہوئے "ماطاب لکم" کا فقرہ استعمال کیا گیا ہے، "ما" عام ہے اور اس کا عموم تمام مؤمن عورتوں کو شامل ہے چاہے وہ کسی خاندان کی ہوں اور کسی بھی خاندان سے تعلق رکھنے والی ہوں۔

٤. جن عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا گیا ہے ان کے مفصل تذکرہ کے بعد فرمایا گیا۔

﴿وأحل لكم ماوراء ذٰلكم﴾

ترجمہ: "ان کے سوا تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں۔"

یہاں بھی "ماوراء ذلکم" عام ہے۔

---

[1] ابوداؤد. باب التفاخر بالانساب

۵ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ان اکرمکم عنداللّٰہِ اَتقٰکم﴾

ترجمہ: ''بے شک خدا کے نزدیک تم میں سب سے شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہے۔''

چنانچہ مروی ہے کہ نبی ﷺ نے بنو بیاضہ کو حکم دیا کہ اپنی خاتون کا نکاح ابوھند سے کریں۔ لوگوں نے عرض کیا: کیا ہم اپنی بیٹیاں اپنے غلاموں سے بیاہ دیں، اسی موقع پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿یاایھاالناس انا خلقنکم من ذکروانثیٰ وجعلنا کم شعوباوقبائل لتعارفوا ان اکرمکم عنداللّٰہ اتقٰکُم﴾ [1]

ترجمہ: ''لوگو! ہم نے تم کو ایک نر و مادہ سے پیدا کیا ہے، اور خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے تا کہ تم باہم ایک دوسرے کو پہچانو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحبِ تقویٰ ہو۔''

یہ روایت صاف بتاتی ہے کہ اس آیت کا نزول ہی اس کفاءت کے تصور کو رد کرنے کے لئے ہوا ہے۔[2] یہی بات قرطبی نے ابوداؤد کے حوالہ سے نقل کی ہے۔[3]

(س) اسوۂ رسول ﷺ

پہلے گذر چکا ہے کہ آپ نے فرمایا: جب ایسا رشتہ آ جائے کہ تم اس کے اخلاق و دین سے مطمئن ہو تو اس کو قبول کرلو، ایسا نہ کروگے تو فتنہ پیدا ہوگا، طیبی نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفاءت کا اعتبار صرف دین واخلاق میں ہوگا۔ ''لایراعی فی الکفاء ۃ الاالدین وحدہ.''

آنحضور ﷺ کے ذاتی عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً:

۱ ...... آپ نے حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شادی جو آپ کے غلام تھے اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب سے فرمائی۔ حالانکہ حضرت زینب کے اہل خانہ کو اس سے تکدر بھی ہوا اور خود حضرت زینب شکوہ سنج ہوئیں کہ آپ اپنی پھوپھی زاد بہن کا نکاح اپنے غلام سے کرنا چاہتے ہیں ''تتزوج ابنۃ عمتك مولاك''[4]

۲ انہیں حضرت زید کے صاحبزادے حضرت اسامہ کی شادی خود آپ ﷺ ہی نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے فرمائی۔ اور نہ چاہنے کے باوجود آپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے حضرت فاطمہ بنت قیس نے اس رشتہ

---

[1] الحجرات: ۱۳ [2] الدرالمنثور: ۵۸۰/۸ [3] الجامع لا حکام القرآن: ۳۴۱/۲۱ [4] بیہقی: ۱۳۶/۷

کو منظور کر لیا۔

"وأمر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فاطمة بنت قیس أن تنکح أسامة بن زید مولاہ فنکحھا بأمرہ."[1]

ترجمہ: "آپ نے فاطمہ بنت قیس کو حکم دیا کہ آپ کے مولا اسامہ بن زید سے نکاح کریں، چنانچہ حضرت اسامہ نے آپ کے حسب حکم فاطمہ سے نکاح کیا۔"

۳ حضرت مقداد بن اسود کا نکاح جو بنی زہرہ سے تھے، آپ نے حضرت ضباعہ بنت زبیر بن عبدالمطلب سے فرمایا، اور کہا کہ مقداد و زید کا نکاح ہم نے اس طرح اس لئے کیا ہے کہ اخلاق شرافت کا معیار بن جائے۔ "لیکون اشرفکم عنداللّٰہ احسنکم[2] خلقًا"...... بعض روایات میں زید بن حارثہ اور حضرت زینب کے نکاح کا واقعہ مذکور ہے۔[3]

۴ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک انصاریہ کے یہاں اپنے نکاح کا پیغام دیا، جسے انصار نے حضرت بلال کے پہلے غلام ہونے کی وجہ سے ٹھکرا دیا، آپ نے اس موقعہ پر ان صاحب کو حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نکاح کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

"فقال لہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قل لھمدان (رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم) یا مرکم ان تزوجونی."

ترجمہ: "حضور نے ان سے فرمایا کہ ہمدان سے کہو کہ رسول اللہ تمہیں حکم دے رہے ہیں کہ تم (اپنی لڑکی) ہم سے بیاہو۔"

بلکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے انکار پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاصی برہمی اور خفگی کا اظہار فرمایا۔[4]

آخر الذکر دونوں مقام پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "امر" فرمایا ہے۔ اگر نسب میں کفاءت کا اعتبار ہوتا تو کم از کم آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا امر تو نہیں فرماتے، زیادہ سے زیادہ مشورہ دیتے۔

۵ ...... ابوطیبہ نے بنی بیاضہ کے یہاں نکاح کا پیغام بھیجا، بنو بیاضہ نے نسب کے اعتبار سے ان کو کم تر جانتے ہوئے پیغام مسترد کر دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر نکاح کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

"أنکحوا أبا طیبة، ان لاتفعلو اتکن فتنة فی الارض وفساد کبیر"[5]

---

[1] متفق علیہ، سبل السلام: ۳/۱۰۰۸. [2] بیہقی: ۷/۱۳۷ [3] مصنف عبدالرزاق: ۶/۱۵۳

[4] الجامع لاحکام القرآن: ۱۶/۳۴۷ [5] بدائع الصنائع: ۲/۳۱۷

ترجمہ: ''ابوطیبہ سے نکاح کردو، اگر ایسا نہ کروگے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد پیدا ہوجائے گا۔''

یہاں بھی آپ نے ''امر'' کا صیغہ استعمال کیا ہے جو عام حالات میں وجوب کے لئے آتا ہے۔

❻ ......ابو ہند رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو پچھنا لگایا، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بنو بیاضہ سے جو عرب میں ایک معزز قبیلہ سمجھا جاتا تھا، ......مخاطب ہوکر فرمایا۔

''انکحوا اباهند وانکحوا الیه''[1]

ترجمہ: ''ابو ہند سے شادی بیاہ کا ربط رکھو۔''

امام احمد بن حنبل رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ لیکن ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ امام احمد کی تضعیف کی وجہ یہ شرطیہ فقرہ ہے کہ ''تم اس کی شادی اپنے ہاں اور اپنی اس کے یہاں کرو۔'' اور صحیح یہ ہے کہ جملہ مشروط نہیں ہے، بلکہ فی الجملہ ان کو حقیر نہ جاننے اور باہم شادی بیاہ کا معاملہ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے۔[2]

(س) آثارِ صحابہ

❶ حضرت ابو حذیفہ نے ایک انصاریہ کے غلام سالم کو ''متبنّیٰ'' بنا لیا تھا اور انہیں سے اپنی برادر زادی ولید بن عتبہ کی لڑکی کی شادی کی۔[3]

❷ حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا انصاری نے اپنی بہن سے فرمایا تھا:

''انشدك الله ان تتزوجی الامسلماً وان کان احمر رومیا اوحبشیا.''[4]

ترجمہ: ''میں تجھے خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ مسلمان سے نکاح کرنا، روم کا سرخ سپید ہو یا کوئی حبشی۔''

ظاہر ہے حضرت عبداللہ بن مسعود عربی تھے گو قریشی نہ تھے، لیکن وہ محض اسلام کو نکاح کے لئے معیار انتخاب بنانے کا حکم دے رہے ہیں۔

❸ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت بلال حبشی کی شادی اپنی بہن سے کی۔[5]

❹ بعض صحابہ نے اپنے اپنے نسب پر فخر کا اظہار کیا، بات حضرت سلمان فارسی تک پہنچی، حضرت سلمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا:

''أبی ألاسلام لا أب لی سواه.''[6]

ترجمہ: ''اسلام ہی میرا باپ ہے، اس کے سوا میرا کوئی باپ نہیں۔''

---

[1] سنن کبریٰ بیهقی: ۷/۱۳۶　[2] المغنی: ۷/۲٦　[3] بیهقی: ۷/۱۳۷، مصنف عبدالرزاق: ٦/۱۵۵

[4] المغنی: ٦/٤٨٠　[5] فتح القدیر: ۲/۸۷　[6] عنایة علی الهدایه: ۳/۱۹۰.

حضرت سلمان فارسی نے حضرت ابو بکر کی صاحبزادی سے نکاح کا پیغام دیا۔ حضرت ابو بکر نے قبول فرما لیا۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی صاحبزادی سے بھی پیام دیا، پہلے حضرت عمر نے ٹال دیا۔ (فالتویٰ الیہ) پھر خواہش کی کہ وہ ان کی صاحبزادی سے نکاح کرلیں تو حضرت سلمان نے قبول نہ کیا۔[1]

۵ حضرت ابو بکر نے اپنی بہن ام فروہ کا نکاح اشعث بن قیس سے کیا جو قریشی نہ تھے۔[2]

پس، حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت کی تصریحات، صحابہ کے آثار وواقعات، دین کا مجموعی مزاج ومذاق ان لوگوں کی فکر سے زیادہ قریب ہے جو نسب میں کفاءت کے قائل نہیں ہیں، جن فقہاء نے نسب میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے پیشِ نظر اصل میں عرف اور ان کے عہد کا رواج ہے، پھر بھی جیسا کہ کاسانی کی تصریح گذر چکی ہے زیادہ سے زیادہ فقہاء نے اسے مباح قرار دیا ہے اور محض دیانت واخلاق میں کفاءت پر اکتفا کرنے کو بہتر اور مستحب سمجھا ہے۔ اب یہ بات علماء کے لئے قابلِ غور ہے کہ کیا موجودہ عرف میں بھی نسب میں کفاءت کو وہی اہمیت حاصل ہونی چاہیے اور کیا اس کے مصالح کے مقابل اس کے مفاسد نظر انداز کردیئے جانے کے لائق ہیں؟

⑨ حسب میں کفاءت

مختلف کتبِ فقہ میں امور کفاءت کے سلسلہ میں "حسب" کا ذکر بھی ملتا ہے۔ "حسب" سے کیا مراد ہے، اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں ایک گونہ مختلف ہیں۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد نسب وخاندان ہے۔ فقہاء احناف کی اکثر کتابوں میں قاضی خان کا قول نقل کیا گیا ہے کہ "الحسیب یکون کفوا للنسیب[3]"، اس کی تائید حضرت عمر کے اس قول سے ہوتی ہے کہ "لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الاکفاء[4]" ابن قدامہ لکھتے ہیں۔ یعنی "بالنسب الحسب وھو النسب[5]"، بعض حضرات کا خیال ہے کہ حسب سے مراد مال ہے چنانچہ اس کی تائید حضرت بریدہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ آپ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"إن أحساب أهل الدنيا الذی يذهبون اليه المال."[6]

تَرْجَمَہ: "اہل دنیا کا حسب جس کی طرف لوگ جاتے ہیں، "مال" ہے۔"

بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد دین واخلاق ہے۔ "ویقال حسبة دينه[7]"...... لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حسب سے وہ وجاہت مراد ہے جو کسی خاندان یا فرد کو اس کے علم، عہدہ، حیثیت عرفی اور حکومت واقتدار کی وجہ سے حاصل ہوجایا کرتی ہے۔ چنانچہ چلپی کا بیان ہے:

"الحسب مايعده الإنسان من مفاخرآبائه ...... قال إبن السكيت الحسب

[1] الجامع لاحكام القرآن: ۳۴۷/۱۶ [2] المغنی: ۲۸/۷ [3] هندیه: ۲۹۰/۱ [4] مصنف عبدالرزاق: ۱۵۲/۶
[5] المغنی: ۲۷/۷ [6] جمع الفوائد: ۲۱۸/۱ بحواله ترمذی [7] حاشیه علی تبیین الحقائق: ۱۲۹/۲

والکرم یکونان فی الرجل و إن لم یکن له آباء لهم شرف"[1]

ترجمہ: "وہ باتیں جو خاندانی مفاخر میں شمار کی جاتی ہیں، حسب ہیں...... ابن سکیت نے کہا ہے کہ بعض دفعہ انسان کو آبائی شرف حاصل نہیں ہوتا، لیکن اس میں "کرم وحسب" پایا جاتا ہے۔"

اسی طرح محیط میں صدر الاسلام سے نقل کیا گیا ہے کہ صاحب جاہ وحشمت اور اہل عہدہ ومنصب صاحب حسب کہلائیں گے۔ "الحسیب الذی له جاه وحشمة ومنصب."[2]

فقہاء کے یہاں مختلف جزئیات ملتی ہیں جن میں "حسب" کو "کفاءت" کے مسئلہ میں اہمیت دی گئی ہے۔ چنانچہ عجمی عالم کو اس کے علم کی بنا پر ہاشمی اور عرب جاہل کا کفو قرار دیا گیا ہے، کیونکہ علم کا شرف نسبی شرف سے بڑھ کر ہے۔ "لان شرف العلم فوق شرف النسب[3]" اسی بنا پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ نومسلم کو اگر دوسری ایسی فضیلتیں حاصل ہوں جو نسب کی کمی کو پورا کر دیں تو ایسا نومسلم خاندانی مسلمان کا کفو ہوگا[4]...... اسی طرح امام محمد کا یہ قول کہ تمام ہاشمی اور تمام عرب باہم کفو ہیں سوائے خانوادۂ خلافت کے کہ خانوادۂ خلافت کو بمقابلہ دوسرے خاندانوں کے برتر سمجھا جائے گا[5] دراصل حسب میں کفاءت ہی سے متعلق ہے۔ یہ جو اکثر علماء نے لکھا ہے کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے یہ بات اہل اقتدار کے خوف سے اور تسکین فتنہ کی غرض سے کہی ہے امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی شان سے فروتر معلوم ہوتی ہے اسی طرح امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ "ذی وجاہت فاسق" صالحین کا کفو ہوسکتا ہے۔ اور شارحین کی یہ وضاحت کہ اس سے مقربین سلطان مراد ہیں[6]

وہ بھی حسب ہی میں کفاءت کے قبیل سے ہے، امام محمد کی رائے گذر چکی ہے کہ ان کے یہاں دین میں کفاءت کا اعتبار نہیں، اس کے باوجود ایسا شخص کہ جس کی نشہ خواری اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہو کہ لوگ اس سے استہزاء اور تمسخر کرتے ہوں شرفاء کا کفو نہیں ہوسکتے ہیں۔ اسے بھی حسب میں کفاءت کی رعایت قرار دی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ بہت سی کتابوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ حسب مکارم اخلاق کا نام ہے۔ "الحسب مکارم الاخلاق[7]"، شامی نے خوب لکھا ہے کہ اگر علم وحسب کا شرف نسب وخاندان کے شرف سے بڑھ کر نہ ہوتو کیا امام ابوحنیفہ اور حسن بصری جیسے غیر عربی کسی جاہل قریشی یا اپنے پاؤں پر پیشاب کرنے والے عربی کے کفو نہیں ہوسکتے[8]۔

یہ حقیقت ہے کہ کسی خاندان کو اس کی علمی خدمات یا اپنی حیثیت عرفی کی وجہ سے ایسا مقام حاصل ہوجاتا

[1] یلیی علی التبیین: ۱۲۹/۲ [2] البحرالرائق: ۱۳۰/۳ [3] فتح القدیر: ۱۹۰/۳ [4] البحرالرائق: ۱۳۰/۳
[5] ھدایہ: ۳۲۰/۲ فصل فی الکفاءۃ. [6] عنایه علی الهدایه علیٰ هامش الفتح: ۱۹۱/۳
[7] فتح القدیر: ۱۹۰/۳، بحر: ۱۳۰/۳ [8] وکیف یصح لا حدان یقول ان مثل ابی حنیفة او الحسن البصری وغیرهما ممن لیس بعربی انه، لایکون کفؤاً لبنت قرشی جاهل اولبنت عربی بوال علی عقبیه ردالمحتار: ۳۲۳/۲

ہے کہ اگر اس خاندان کا رشتہ علم وجاہ کے اعتبار سے اس سے بہت پست سطح کے لوگوں سے ہوجائے یا ایسے خاندان میں ہوجائے جہاں خاصی ناخواندگی ہوتو ان دونوں خاندانوں کی رہائش، رہن سہن اور معاشرت میں اتنا نمایاں اور واضح فرق ہوجاتا ہے کہ ان میں نکاح بہت دشوار ہوجاتا ہے۔ لہٰذا معاشرتی مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے حسب میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن بریدہ کی جس روایت میں حسب ''مال'' کو قرار دیا گیا ہے، عجیب نہیں کہ اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہو کہ چونکہ مالی اور معاشی حالت کی وجہ سے بھی کسی خاندان کو ایک گونہ وجاہت حاصل ہوجاتی ہے اسی لئے شاید آپ ﷺ نے مال کو حسب میں اہمیت دی ہو۔

کفاءت کے چند اہم مسائل

❶ کفاءت کا اعتبار نکاح کے وقت ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر نکاح کے وقت شوہر بیوی کا کفو تھا اور بعد میں وہ اس کا کفو باقی نہ رہا تو اب عورت یا اس کا ولی تفریق کا مطالبہ نہیں کرسکتے، مثلاً نکاح کے وقت مرد معاشی اعتبار سے عورت کا کفو تھا لیکن بعد میں اس کی اقتصادی حالت پست ہوگئی اور وہ اس عورت کا کفو باقی نہ رہا تو عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل نہ ہوگا۔ ''تعتبر الکفاءۃ عندابتداء العقد وزوالها بعد ذلك لا یضر''[1]

❷ کفاءت کا اعتبار عورت کی طرف سے ہے نہ کہ مرد کی طرف سے، یعنی مرد کو عورت کا کفو ہونا چاہیے، اگر عورت مرد کی کفو نہ ہوئی تو کوئی مضائقہ نہیں، گو بعض فقہاء کے یہاں اس سے مختلف صراحتیں ملتی ہیں لیکن فتویٰ اسی پر ہے کہ کفاءت صرف عورت ہی کی طرف سے معتبر ہے۔[2]

❸ کفاءت بیوی وراس کے اولیاء دونوں کا حق ہے[3] چنانچہ:

(الف) اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح کرلیا اور اولیاء اس سے واقف نہیں تھے تو ولی کو حق حاصل ہوگا کہ قاضی کے یہاں مطالبہ کرکے اس عورت کا نکاح فسخ کرادے گویا نکاح تو ہوجائے گا لیکن موقوف رہے گا۔ اگر ولی نے اس پر اعتراض نہ کیا تو نکاح باقی رہے گا اور اگر اس نے اس نکاح کے خلاف استغاثہ کیا تو اب قاضی زوجین کے درمیان تفریق کردے گا۔[4]

فقہاء احناف کی کتابوں میں ظاہر روایات کی حیثیت سے یہی بات مشہور ہے، حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لڑکی کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح نافذ ہی نہ ہوگا۔ عام طور پر متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں اس رائے پر فتویٰ دینے میں بڑی دقتیں پیدا ہوجائیں گی اور شہروں کے سماج

[1] البحرالرائق: ۱۳۰/۳، ردالمحتار: ۳۱۷/۲ [2] درمختار: ۳۱۷/۲ [3] حوالہ سابق
[4] الفقه علی المذاهب الاربعه: ٥٦/٤، بدائع الصنائع: ۳۱۸/۲

میں ہونے والے بہت سے ایسے نکاح جو ولی کی اجازت کے بغیر ہوجاتے ہیں اور اپنی ناراضگی کے باوجود انجام کار ولی اس پر خاموشی اختیار کر لیتا ہے حرام قرار پائے گا۔ اس لئے موجودہ حالات میں ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح اور قابل عمل ہے۔

(ب) لڑکی غیر کفو میں قریب ترین ولی کی اجازت سے نکاح کرے تو خود اس ولی یا اس کے بعد دوسرے درجہ کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق باقی نہ رہے گا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔

(ج) ولی نے بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت سے کیا اور لڑکے سے کفاءت کی شرط لگادی یا اس وقت کیا جبکہ لڑکے نے کفو ہونے کا اظہار کیا تھا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ مرد اس کا کفو نہیں تھا تو خود عورت اور اس کا ولی دونوں کو قاضی کے یہاں اس نکاح کے فسخ کرنے کے لئے استغاثہ کا حق حاصل ہوگا۔[1]

(د) نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کرے تو چاہے غیر کفو میں یہ نکاح کیا گیا ہو پھر بھی یہ نکاح لازم ہوجائے گا۔[2] ...... البتہ ایسا باپ اور دادا جو بے غیرت فاسق ہو یا اپنے اختیارات کے غلط استعمال اور ناتجربہ کاری میں معروف ہو اس کا کیا ہوا نکاح باطل ہوگا۔[3]

(ہ) باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے نابالغہ کا نکاح غیر کفو سے کردیا تو یہ نکاح ہی نہ ہوگا۔[4] اسی طرح باپ اور دادا نے نشہ کی حالت میں نابالغہ کا نکاح غیر کفو سے کردیا تو یہ نکاح بھی منعقد نہ ہوگا۔[5]

۴ فقہاء کے یہاں مسئلہ کفاءت میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی مرد نے خود کو کفو ظاہر نہ کیا عورت کی طرف سے کفو ہونے کی شرط لگائی گئی، لیکن لڑکی اور اس کے ولی نے کفو سمجھ کر نکاح کردیا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ کفو نہیں تھا تو اب کفاءت نہ پائے جانے کی وجہ سے مطالبۂ تفریق کا حق باقی نہ رہے گا۔[6]

۵ اگر لڑکی غیر کفو میں اپنا نکاح کر رہی ہو اور ولی اس پر خاموشی اختیار کرے تو یہ اس کی رضامندی نہیں ہوگی بلکہ اس عورت کے اپنے اس شوہر سے ماں بننے تک عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل رہے گا۔[7] ...... تاہم اس جزئیہ پر نظر ثانی کی ضرورت ہے کہ اس سے بعض اوقات بڑے مفاسد کا اندیشہ ہے۔

یہ چند سطریں ایک کوتاہ علم اور کم سواد نے صرف اس لئے لکھی ہیں کہ اس اہم معاشرتی مسئلہ کی طرف علماء وارباب افتاء توجہ کریں اور غور کریں کہ کیا بدلتے ہوئے حالات اور تغیر پذیر قدروں کو سامنے رکھ کر اس پر نظر ثانی کی گنجائش ہے؟؟

---

[1] الفتاوى الهنديه: ۲۹۳/۱ [2] الفتاوى الهنديه: ۲۸۵/۱ [3] الفتاوى الهنديه: ۲۹٤/۱ [4] البحرالرائق: ۱۳٤/۳
[5] البحر الرائق: ۱۳٦/۳ [6] درالمختار: ۳۱۸/۲ [7] الجوهرة النيرة ص: ۲٦، البحرا الرائق

نوٹ: کفاءت نہ پائے جانے کی وجہ سے زوجین میں کب تفریق کی جاتی ہے اور اس کے لئے کیا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے؟ اس کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے مولانا عبدالصمد رحمانی کی "كتاب الفسخ و التفريق" ص:۸٦ تا ص:۹۱ بہت عمدہ اور قابل مطالعہ ہے۔

خیار بلوغ کا حق اور اس کا استعمال

نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح بھی ہوسکتا ہے اس پر امت کا اجماع ہے[1] پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ان کا نکاح ان کے اولیاء ہی کریں گے اس لئے کہ شریعت کہ نظر میں جب تک وہ بالغ نہ ہوجائیں، معاملات کے باب میں ان کے اختیارات مسلوب ہوتے ہیں۔ البتہ کن اولیاء کو نابالغ بچوں کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد کا خیال ہے کہ صرف باپ کو ہی یہ حق حاصل ہے، ان کے علاوہ کوئی نابالغ بچہ کا نکاح نہیں کرسکتا امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے باپ کے ساتھ دادا کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں کو حق ہے کہ وہ نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی رضامندی کے علی الرغم بھی ان کا نکاح اپنی صوابدیدی سے کرسکتے ہیں۔ البتہ چونکہ امام شافعی اور امام احمد کے ہاں فاسق کو ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر باپ دادا فاسق ہوں تو وہ نابالغ کا نکاح کرنے کے مجاز نہیں رہیں گے۔[2]

فقہاء کی رائیں

احناف کے ہاں تمام اولیاء باپ، دادا، چچا، بھائی وغیرہ جبراً نابالغ کا نکاح کرسکتے ہیں اور ان سبھی کو نابالغ پر ''ولایت اجبار'' حاصل ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے یہاں باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی رشتہ دار نکاح کرے یا باپ دادا ہی کرے لیکن تجربہ سے یہ بات ثابت ہوچکی ہو کہ وہ اپنے اختیارات کا غلط اور ناروا استعمال کرتا ہے تو بالغ ہونے کے بعد اسے اختیار ہے، چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے ورنہ فسخ کردے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیارِ بلوغ'' کہا جاتا ہے اور اگر باپ دادا نے نکاح کیا اور پہلے سے اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں مشہور نہیں ہیں تو اب ''خیارِ بلوغ'' حاصل نہ ہوگا۔ مگر امام ابو یوسف کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی ''ولی'' نکاح کرے اس کا نکاح لازم ہوگیا اب بالغ ہونے کے بعد اس کو کوئی اختیار حاصل نہیں رہے گا۔[3]

---

[1] رحمة الامه: ص: ٢٦٤، ٢٦٥ [2] رحمة الامة: ص: ٢٦٤، ٢٦٥

[3] كتاب الفقه على المذاهب الاربعه: ٣٠/٤

احناف کے دلائل

روایات کی روشنی میں دیکھا جائے تو اس مسئلہ میں بعض امور کو مستثنیٰ کر کے احناف کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مختلف روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ نابالغ بچوں کا نکاح والدین کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا ہے اور اس بنا پر بالغ ہونے کے بعد ان کو نکاح باقی رکھنے یا روک دینے کا اختیار بھی دیا گیا ہے۔

❶ رسول اللہ ﷺ نے خود حضرت امامہ بنت حمزہ کا نابالغی کے عہد میں نکاح کیا اور بالغ ہونے کے بعد آپ نے ان کے لئے خیار کی گنجائش رکھی۔

"وجعل لها الخيار إذا بلغت"[1]

❷ یتیم بچوں کے بارے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ اگر نابالغی میں ان کا نکاح کر دیا جائے تو ان کو خیار حاصل ہوگا۔ **"اذا زوجاهما وهما صغيران انهما بالخيار."**[2]

احناف زیادہ تر اس مسئلہ پر قیاس پیش کرتے ہیں کہ چونکہ باپ دادا بچوں کا پوری طرح ہمدرد (وافر الشفقت) ہوتا ہے اس لئے اس کا کیا ہوا نکاح تو لازم ہوجائے گا۔ دوسرے اولیاء میں چونکہ شفقت اس درجہ نہیں رہتی۔ اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح درست تو ہوجائے گا، مگر لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد اختیار ہوگا چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا رد کر دے۔[3]

لیکن جیسا کہ واضح ہے اوپر جو روایت اور اثر ذکر کی گئی ہیں ان سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ اگر نابالغی کی حالت میں نکاح کر دیا جائے تو بالغ ہونے کے بعد "خیار بلوغ" حاصل ہوگا۔ احناف کے یہاں باپ اور دوسرے اولیاء کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ سوائے اس کے کہ باپ اور دادا کی شفقت کے تحت ان سے اس بات کی توقع کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے بچے کے حق میں اچھے رشتہ ہی کا انتخاب کیا ہوگا، دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں اس قدر حسن ظن رکھنا مشکل بھی ہے اور تجربہ کے خلاف بھی۔

قاضی شریح رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ

مگر ابن ابی شیبہ نے اس سلسلہ میں ایک تیسری رائے بھی پیش کی ہے جو قاضی شریح رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے جن کو عہد فاروقی سے لے کر حضرت علی کے عہد تک اجلۂ صحابہ کے عہد میں منصب قضا پر فائز رہنے کی سعادت حاصل رہی ہے اور صرف یہی بات ان کے تفقہ، دین کی مزاج شناسی اور کتاب وسنت کی روح پر ان کی گہری نظر کے لئے شاہد عدل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ خود ہی اپنے بیٹے یا بیٹی کا نکاح کر دے تو بھی جوان

[1] فقه السنة للشيخ سابق: ۱۳۰/۲ "زواج الصغيرة" [2] الهداية: ۲۹٦/۲ [3] مصنف: ۱٤۱/٤

ہونے کے بعد ان کو اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس کو باقی رکھے یا رد کر دے۔ "اذازوج الرجل ابنۃ فالخیار لھما إذا شبا"[۱] غالباً یہی رائے طاؤس کی بھی ہے انہوں نے مطلقاً باپ دادا کی قید لگائے بغیر نابالغوں کو خیار بلوغ کا حق دیا ہے۔ "قالا فی الصغیرین ھما بالخیار اذا شبا."[۲]

اور بعض قرائن ہیں جو اس رائے کی تائید میں جاتے ہیں:

اول یہ کہ حضور ﷺ نے حضرت حمزہ کی صاحبزادی کے بعد بلوغ "خیار بلوغ" کا ذکر کرتے ہوئے یہ ارشاد نہیں فرمایا "چونکہ اس کے باپ یا دادا نے یہ نکاح نہیں کیا ہے بلکہ میں نے کیا ہے اس لئے خیار بلوغ حاصل ہوگا" بلکہ مطلق یہ بات فرمائی کہ اس کو خیار بلوغ حاصل ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ بچوں اور بچیوں کو مطلقاً خیار حاصل ہوگا۔ چاہے نکاح خود اس کے باپ اور دادا کریں یا کوئی اور۔

دوسرے جب نابالغ اولاد پر باپ جبر نہیں کرسکتا۔ تو اولاد کے بالغ ہونے کے بعد بھی ان کو اس رشتہ میں اختیار حاصل ہونا چاہیے جو جبراً اس پر مسلط کیا گیا تھا۔ تاکہ اس رشتہ میں ان کی رضا شامل ہو جائے۔

احناف کی دلیل پر ایک ناقدانہ نظر

احناف کا یہ قیاس کہ باپ اور دادا وافر الشفقۃ ہوتے ہیں اس لئے ان کا نکاح لازم ہو جائے گا محل نظر ہے:

ایک تو اس لئے کہ اگر نکاح میں حق انتخاب کے حاصل ہونے اور نہ ہونے کے لئے یہی معیار ہوتا تو پھر بالغ بچوں پر بھی باپ دادا کو ایسی ہی ولایت حاصل ہونی چاہیے تھی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے، دوسرے عین ممکن ہے کہ ایک نابالغ بچہ کا رشتہ باپ اور دادا نے دوسری نابالغ بچی سے موجودہ حالات کی بناء پر کر دیا ہو۔ مگر بعد کو ماحول کے بگاڑ اور تربیت کے فساد کے نتیجے میں اس میں صلاح باقی نہ رہے۔ نابالغی کے نکاح میں اس طرح باتوں کا پیش آ جانا کوئی شاذ و نادر واقعہ نہیں ہے، بلکہ کثرت سے ایسا ہوتا رہتا ہے۔ اب کیا یہ شفقت اور ہمدردی ہوگی کہ پھر بھی اس لڑکے کو اسی لڑکی کے ساتھ بندھ کر رہنے پر مجبور کیا جائے؟

پھر ایک اتنا بڑا مسئلہ جس سے زندگیوں اور قسمتوں کے فیصلے وابستہ ہیں۔ میں نہ کتاب وسنت کی کوئی نص ہے نہ صحابہ کے آثار ہیں اور نہ کوئی مضبوط قیاس ہے جس کی بنیاد کسی منصوص شرعی نظیر پر ہو، دوسری طرف قاضی شریح کا قول موجود ہے جس کو عہد صحابہ کی عدالتی نظیر کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ حدیث کا اطلاق ہے جو ہر نابالغ کے حق میں "خیار بلوغ" کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد "باپ دادا" کے اختیارات کا سلب کر لیا جانا اور خود اس کی رضامندی اور آمادگی کا ضروری ہونا ایک مسلمہ اصول ہے جو مطلقاً "خیار بلوغ" کا تقاضہ

[۱] مصنف: ٤/ص: ١٤١ [۲] حوالہ سابق: ص: ١٤٠

کرتا ہے۔ ان امور کی روشنی میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح کی رائے زیادہ قوی بھی ہے اور قرینِ مصلحت بھی۔

بعض فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر منصوص نظیر بھی پیش کرنی چاہی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ سے نابالغی میں نکاح کیا تھا اور نکاح کے ولی خود حضرت عائشہ کے والد حضرت ابوبکر تھے، اگر بالغ ہونے کے بعد ''خیار بلوغ'' حاصل ہوتا تو حضرت عائشہ سے پیش کش فرماتے کہ اگر چاہو تو اس نکاح کو رکھو ورنہ رد کردو، جیسا کہ نفقہ کی تنگی اور ازواج مطہرات کے مطالبہ کے وقت آپ نے تمام ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا کہ چاہیں تو وہ آپ ﷺ کے نکاح میں رہیں اور چاہیں تو علیحدہ ہو جائیں۔

لیکن ادنیٰ غور وتامل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ استدلال بہ تکلف ہے۔ خیار بلوغ کوئی لازمی چیز نہیں ہے۔ جس کا استعمال کیا ہی جائے بلکہ ایک اختیاری چیز ہے جس کا تعلق خود اس شخص سے ہے جس کو اختیار حاصل ہے اگر یہ بات ثابت ہوتی کہ حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْهَا نے خیار بلوغ کا مطالبہ کیا اور آپ نے رد کر دیا تو بجا طور پر یہ استدلال درست ہوتا۔ حدیث سے کہیں اس کا ثبوت نہیں ہے۔ اس حدیث سے اگر کوئی بات ثابت کی جاسکتی ہے تو وہ یہ کہ باپ اگر اپنی صوابدید سے نابالغ بچہ کا نکاح کر دے تو بالغ ہونے کے بعد باپ کی یہ ذمہ داری نہیں رہتی کہ وہ اپنی اولاد کو اختیار دے کہ اگر چاہو تو نکاح کو باقی رکھو ورنہ رد کردو بلکہ اس اختیار کو استعمال کرنا خود اس کا کام ہے۔ اگر بالغ ہونے کے بعد اس اختیار کو استعمال نہ کیا اور اس سے فائدہ نہ اٹھایا تو نکاح لازم ہو جائے گا۔ نیز اس کو واقعہ تخییر[1] پر قیاس کرنا بھی غلط ہے، وہاں رسول اللہ من جانب اللہ اس بات پر مامور تھے کہ اپنی ازواج کو اختیار دیں اور ان کی مرضی معلوم کرلیں، یہاں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ باپ پر یہ بات واجب نہیں ہے کہ وہ بچوں کو اس حق پر متنبہ بھی کریں وہاں اختیار دینے کا تعلق خود رسول اللہ ﷺ ہی کی طرف سے تھا۔ یہ ازواج مطہرات کا کوئی ذاتی حق نہ تھا اس لئے خصوصیت سے اس کا اظہار ضروری تھا اور یہاں یہ ایک مستقل اور شرعی حق ہے جس کا تعلق خود حضرت عائشہ سے تھا۔ اس لئے آپ کی طرف سے اختیار دیا جانا چنداں ضروری نہ تھا۔

حالات کا تقاضا

خود امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں اصول ہے کہ اگر پہلے کسی واقعہ نکاح میں ایک شخص کا اپنے اختیار کو غلط اور بے جا استعمال کرنا ثابت ہو یا نشہ کی حالت میں اس نے اپنی نابالغ اولاد کا نکاح کیا ہو تو اس کا

[1] سورۂ احزاب پ: ۲۱ ...... ۳۰

نکاح لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد بچوں کو خیار بلوغ حاصل رہے گا۔

"اذا زوجهم الاب اوالجد فلا خيار لهمابعد بلوغهما بشر طين ان لايكون معروفابسوء الاختيار قبل العقد ثانيهما ان لا يكون سكران فيقضى عليه سكرة بتزويجها بغير مهرالمثل اوبفاسق او غير كفؤ."[1]

نیز اگر گناہ پر جری اور بدنام اور بے غیرت فاسق ہو، جسے فقہاء اپنی اصطلاح میں "فاسق متہک" کہتے ہیں اور وہ نابالغ بچہ کا اس طرح نکاح کردے جو بہ ظاہر خلاف مصلحت محسوس ہو مثلاً لڑکی کا مہر کم یا لڑکے کا مہر زیادہ متعین کردے یا غیر کفو سے نکاح کردے یا اس طرح کوئی اور خلافِ مصلحت بات پیش آجائے تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔

"نعم اذا كان متهكا لاينفذ تزويجه اياهابنقص عن مهرالمثل ومن غير كفوء ...... وحاصله ان الفسق وان كان لا يسلب الاهلية عندنا لكن اذا كان الاب لاينفذ تزويجه الا بشرط المصلحة."[2]

ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ نابالغی کے نکاح کا رواج اہل علم، اہل دانش اور متمدن لوگوں کے طبقہ میں شاید ایک فی ہزار بھی نہ ہوگا۔ ایسے نکاح کے واقعے زیادہ تر پسماندہ اور جاہل اور علم دین سے ناآشنا اور دیہاتیوں کے حلقہ میں پیش آتے ہیں اور ان کی جہالت اور پسماندگی نیز بعض موقعوں پر حرص یا مجبوری اکثر اوقات ان کے اختیارات کا غلط استعمال کراتی ہے۔ اس لئے مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے اختیار کی جائے اور باپ دادا کے نکاح کرنے کے باوجود نابالغ کو "خیار بلوغ" کا مستحق قرار دیا جائے۔

خیار بلوغ کے لئے اصول اور طریق کار

اب ایک نظر ان شرائط اور طریق کار پر بھی ڈالنے کی ضرورت ہے جو ہمارے فقہاء نے "خیار بلوغ" کا حق استعمال کرنے کے لئے متعین کی ہیں۔ فقہاء احناف کے ہاں اس کی تفصیل اس طرح ہے:

باکرہ لڑکی کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس لمحہ بالغ ہو خاموش نہ رہے اور فوراً کہہ اٹھے کہ میں اپنا نکاح رد کرتی ہوں۔ اگر اس نے خاموشی اختیار کرلی تو چاہے ابھی بالغ ہونے کی مجلس ختم بھی نہ ہوئی ہو پھر بھی اس کا اختیار ختم ہوجائے گا اس لئے کہ خیار بلوغ اختتام مجلس تک بھی باقی نہیں رہتا ہے۔

[1] كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ٣٠/٤ [2] ردالمحتار: ٣٢٠/٢ باب الولی

"وسکوت البکر رضاء ها ولا یمتد خیارها الیٰ آخر المجلس[۱]"، بعض حضرات نے اس میں اس قدر مبالغہ کیا ہے کہ اگر وہ مہر کی بابت دریافت کرے۔ یا شوہر کے بارے میں جس سے ابھی خلوت کی نوبت نہ آئی ہو پوچھے یا جن لوگوں کو نکاح سے اپنی ناراضگی پر گواہ بنانا چاہتی ہو ان کو پہلے سلام کردے، تو بھی اس کا خیار ختم ہوجائے گا۔ "واذا بلغت وسألت عن اسم الزوج وعن المهر المسمیٰ اوسلمت علی الشهود بطل خیار البلوغ کذا فی المحیط[۲]."

لیکن ابوبکر خصاف نے لکھا ہے کہ مجلس ختم ہونے تک باکرہ کا اختیار باقی رہے گا اور حصکفی نے لکھا ہے کہ مہر یا شوہر کے متعلق دریافت کرنے یا گواہوں کو سلام کرنے سے خیار باطل نہ ہوگا۔ "فلو سألت عن قدر المهر قبل الخلوة او عن الزوج اوسلمت علی الشهود لم یبطل خیارها[۳]." اور مولانا عبدالحئ لکھنوی نے اس قسم کی مبالغہ آمیزی کو تکلف اور تشدد قرار دیا ہے۔ "وما قیل لو سألت عن اسم الزوج او عن المهر اوسلمت علی الشهود بطل خیارها تغسف لادلیل علیه"[۴]

اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ اس کو فوراً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں تلاش کرنے چاہئیں جن کو گواہ بنایا جاسکے اور لڑکی ان کے سامنے کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور آپ کو گواہ بناتی ہوں کہ میں اپنا نابالغی میں کیا گیا نکاح رد کرتی ہوں۔ بعض لوگوں کا تو خیال ہے کہ اگر وہاں کوئی گواہ میسر نہ آسکے اور آبادی سے دور رہنے کے باعث چند دنوں تک وہ کسی کو گواہ نہ بناسکی تو بھی اختیار باطل ہوجائے گا۔ "فمکثت ایاما لاتقدر علی الشهود وقال الزمها النکاح ولم یجعل هٰذا عذراً."[۵]

مسئلہ کی اس نزاکت کے باعث فقہاء احناف کو اس مسئلہ میں باکرہ عورت کو جھوٹ بولنے کی اجازت دینی پڑی ہے کہ اگر بروقت وہ کسی کو گواہ بنانے پر قادر نہ ہو تو اس وقت بہ طور خود اس نکاح پر عدم آمادگی کا اظہار کردے پھر جب گواہ ملے تو اسے یہ نہ بتائے کہ میں فلاں وقت بالغ ہوئی تھی، بلکہ کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور نکاح کو رد کرتی ہوں۔ اس قسم کے ایک مسئلہ میں جب امام محمد سے دریافت کیا گیا کہ یہ تو جھوٹی بات ہوئی، ایسا کرنا کیونکر جائز ہوگا تو انہوں نے کہا کہ ضرورۃً اپنے حق کو بطلان سے بچانے کے لئے وہ جھوٹ بول سکتی ہے اور اس کا جھوٹ بولنا مباح ہوگا۔ "لاتصدق فی الاشهاد فحاز لها ان تکذب کی لایبطل حقها."[۶]

مگر اظہار ناراضگی میں عجلت کا یہ حکم صرف باکرہ کے لئے ہے، نابالغ لڑکا اور نابالغہ ثیبہ (شوہر دیدہ) لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ اپنی زبان یا عمل سے اس بیوی یا شوہر

[۱] شرح وقایه: ۲/٤　[۲] الفتاوی الهندیه: ۱/٤　[۳] الدرالمختار: ۲/۳۳٥
[٤] عمدة الرعایه علیٰ شرح الوقایه: ۲/۲٤　[٥] الفتاوی الهندیه: ۲/۱۰　[٦] عمدة الرعایة: ۲/۳٤

کی رفاقت پر رضامندی کا اظہار نہ کردے۔ مثلاً کہے کہ میں اس سے راضی ہوں یا لڑکا اپنی بیوی کا یا عورت اپنے شوہر کا بوسہ وغیرہ لے لے یا ایسی کوئی بھی حرکت کر گذرے جو میاں بیوی کے درمیان ہی ہوسکتی ہے اب اس کا اختیار ختم ہوجائے گا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔ "ولا يبطل خيار البلوغ مالم يقل رضيت اويجئ منه مايعلم انه رضاء وكذالك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ." [1]

ہاں اگر بالغ ہونے کے بعد بھی کنواری لڑکی کو اپنے نکاح کی اطلاع ہی نہ ہو تو نکاح کی اطلاع تک اس کا خیار باقی رہے گا اور جونہی اطلاع ہوئی اسی لمحہ اس کو اس نکاح سے اپنی ناراضگی کا اظہار کردینا ضروری ہے:

"و إن لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت" [2]

ان میں سے کوئی بھی اگر اس لئے "خیار بلوغ" کا استعمال نہ کرسکے کہ وہ اس حق سے واقف ہی نہ تھا اور اسے معلوم ہی نہ تھا کہ "خیار بلوغ" کیا چیز ہے تو بھی فقہاء اس کے لئے کوئی گنجائش فراہم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں اس کی یہ ناواقفیت معتبر نہ ہوگی حق ختم ہوجائے گا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔

"ولاتعذر بالجهل والجهل ليس بعذر في حقها." [3]

اس کا آخری مرحلہ یہ ہے کہ عورت قاضی کی طرف رجوع کرے کہ اس کا نکاح نابالغی میں ہوا تھا۔ پھر بالغ ہوتے ہی اس نے اس پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کردیا ہے، اور اب وہ چاہتی ہے کہ اسے اس مرد سے گلو خلاصی دے دی جائے پھر جب قاضی فیصلہ کردے تو اب اس کا نکاح رد ہوجائے گا۔ البتہ اس میں یہ سہولت ہے کہ اگر اپنی عدم آمادگی پر گواہ بنالیا تھا تو چاہے ایک مدت مثلاً ماہ دو ماہ کے بعد قاضی سے رجوع کرے تو اس کو خیار بلوغ کی بنا پر نکاح رد کرنے کا حق حاصل رہے گا اور تاخیر کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا بہ شرطیکہ اس دوران اس نے شوہر کو اپنے نفس پر قدرت نہ دی ہو۔ "إبن سماعة عن محمد إذا اختارت نفسها وأشهدت على ذالك ولم تتقدم إلى القاضي شهرين فهي على خيار لها مالم تمكنه من نفسها." [4]

باکرہ کا اختیار کب ختم ہوگا؟

اس میں دو مسئلے ایسے ہیں جو قابلِ توجہ ہیں اول یہ کہ باکرہ بالغ ہونے کے ساتھ ہی گواہ بنالے اور لمحہ بھر خاموشی بھی اس کے اختیار کو ختم کردے گی۔ یہاں تک کہ اگر تاخیر ہوجائے تو یہ "نا کردنی" بھی کرے کہ جھوٹ کہہ دے کہ ابھی ابھی بالغ ہوئی ہوں۔

حالانکہ ثیبہ اور لڑکے کے مقابلے ایک باکرہ لڑکی کا اس طرح لوگوں کو اپنے بالغ ہونے پر گواہ بنانا اور اس کا

---

[1] الهداية: ۲۹۷/۲ [2] حواله سابق [3] شرح وقايه: ۲٤/۲ [4] الفتاوى الهنديه: ۱۰/۲

اظہار کرنا بہ ظاہر اس کی طبعی غیرت سے بعید معلوم ہوتا ہے۔ شریعت نے نکاح پر رضا مندی ہی کو اس کے لئے اتنا باعثِ شرم سمجھا تھا کہ اس کی خاموشی ہی کو رضامندی کا درجہ دے دیا گیا۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء نے بالغ ہونے کے بعد اس کی خاموشی ہی کو نکاح پر رضامندی تسلیم کر کے خیار بلوغ کا حق ختم کر دیا۔ حالانکہ اس کی وجہ سے جو دوسرا اثر مرتب ہوا وہ اس سے زیادہ ناگفتنی ہے۔ اس کی غیرت وحیا سے بعید ہے اور شریعت کے اس مذاق ومزاج کے منافی ہے جو اس کی فطری حیا اور طبیعت کی رعایت کرنا چاہتی ہے۔ بالخصوص ہندوستانی لڑکیوں کا جو مزاج ہے اس کے تحت ان کا اپنے حق کو استعمال کرنا اور بھی دشوار ہے۔ اور یہ طریق کار عملاً ان کے حق کو سلب کر لینے کے مترادف ہے۔

دوسری طرف یہ محض ایک ''اجتہادی'' اور قیاسی مسئلہ ہے جس پر کوئی نص موجود نہیں ہے اور جس کی وجہ محض ایک اجتہادی اصول کی بنا پر نہ کہ کسی اضطرار اور شرعی ضرورت کے بنا پر کذب بیانی تک کی اجازت دینی پڑتی ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اس مسئلہ میں ثیبہ اور لڑکوں کی طرح باکرہ لڑکیوں کو بھی اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہو جب تک کہ وہ صراحتاً یا عملاً اپنی رضا مندی کا اظہار نہ کر دے۔

خیار بلوغ سے ناواقفیت

دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر بالغ لڑکا یا لڑکی خیار بلوغ ہی سے واقف نہ ہو، تو اس کی اس ناواقفیت کو عذر نہیں تسلیم کیا جائے گا اور اس ناواقفیت کی وجہ سے اگر وہ کوئی ایسا عمل کر گذرے جو زوجین ہی کے درمیان جائز ہے تو خیار بلوغ کا حق ختم ہو جائے گا...... یہ بھی محض ایک اجتہادی رائے ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہمارا ملک ''دارالعلم'' ہے اس لئے جہل کا اعتبار نہ ہوگا۔ ''والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل[1]'' اس کے برخلاف اگر کسی عورت کا نکاح غلامی کی حالت میں ہوا، پھر وہ آزاد کر دی گئی تو آزاد ہونے کے بعد اسے ''خیار عتق'' حاصل ہوتا ہے کہ عہد غلامی کے اس نکاح کو چاہے تو وہ باقی رکھے یا رد کر دے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر ناواقفیت کی وجہ سے وہ اس خیار کا استعمال نہ کرے تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا اور ''جہالت'' کا عذر اس کے حق میں معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ غلامی اور اپنے آقا کی خدمت کی وجہ سے اس کو یہ موقع ہی نہ مل سکا ہوگا کہ وہ اپنے اس شرعی حق سے واقف ہو۔ ''بخلاف المعتقة لأن الأمة لاتتفرغ لمعرفتها فعذرت بالجهل بثبوت الخيار.''[2]

خود صاحب ھدایہ کا استدلال بتاتا ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ حالات اور عرف سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ وہ

---

[1] الهديه: ۲/۲۹۷ [2] هدايه: ۲/۲۹۷

ایک ایسی جگہ سے تعلق رکھتے تھے جو دارالاسلام تھا اور اسلامی قانون اور شرعی احکام وحقوق سے عام لوگ بھی واقف ہوتے تھے، اس لئے انہوں نے بجا طور پر اس عذر کا اعتبار نہ کیا۔ لیکن ہندوستان دارالکفر ہے۔ اور خیارِ بلوغ جیسے دقیق مسائل کا پوچھنا ہی کیا ہے، ...... عام مسائل سے بھی لوگ ناواقف ہیں، خود صاحب ہدایہ نے باندیوں کے حق میں ''جہالت'' کو عذر تسلیم کیا ہے اس لئے کہ وہ طلب علم کے لئے اپنے آپ کو فارغ نہیں کر پاتی ہیں، موجودہ زمانے میں اور ہمارے ملک میں جس پسماندہ اور ناخواندہ طبقہ میں نابالغی کے نکاح کا ایک حد تک رواج ہے وہ عموماً مزدور پیشہ اور مفلوک الحال ہے اور تلاش معاش اور حصول روزگار میں وہاں کمسن بچوں کو بھی اس طرح جوت دیا جاتا ہے کہ وہ تعلیم سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اور لڑکیوں میں تو گویا تعلیم کا تصور ہی نہیں ہے۔ ان حالات میں یہ بات عین مناسب ہوگی کہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ''جہالت'' کو ایک عذر تسلیم کر لیا جائے اور اگر ناواقفیت کی وجہ سے یہ بالغ ہونے والی لڑکیاں اپنی عدم آمادگی کا اظہار نہ کریں یا کوئی ایسی حرکت کر گذریں جو عملاً رضا مندی کو بتاتی ہو تو بھی ان کا حق باقی رہے اور اس کے باوجود بھی وہ قاضی کے ہاں فسخ نکاح کا استغاثہ کرنے کی مجاز ہوں۔

جہل ایک شرعی عذر!

ہاں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ ''جہل'' بھی ان امور سے ہے جن کو شریعت نے ایک عذر کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے، گو کہ فقہاء کے یہاں اس کی تفصیلات اور جزئیات میں اختلاف ہے تاہم فی الجملہ اس کا عذر ہونا سبھی نے تسلیم کیا ہے۔

خیار بلوغ تو بڑا اہم اور دوررس مسئلہ ہے جس کا دو آدمیوں کی زندگی پر پوری زندگی کے لئے اثر پڑتا ہے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت نے چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی ایسے شخص کو معذور سمجھا ہے جو اپنی جہالت کی وجہ سے خلاف شرع کام کر گذرے۔

حضرت معاویہ بن حکم سلمی کو یہ بات معلوم نہ تھی کہ نماز کی حالت میں گفتگو اور بات چیت حرام کر دی گئی ہے وہ حضور کے ساتھ جماعت سے نماز ادا کر رہے تھے۔ ایک شخص کو چھینک آئی کہتے ہیں میں نے کہا ''یرحمک اللہ'' دیکھا لوگ میری طرف آنکھیں مار رہے ہیں۔ میں نے کہا ان کی مائیں ان کو نگل جائیں۔ کیا بات ہے کہ تم لوگ میری طرف دیکھ رہے ہو؟ اب وہ رانوں پر ہاتھ مارنے لگے میں نے جو دیکھا تو وہ مجھے خاموش کر رہے تھے۔ خیر میں چپ ہو گیا، جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے۔ میرے ماں باپ آپ پر قربان کہ میں نے نہ آپ سے پہلے آپ کا سا معلم دیکھا اور نہ آپ کے بعد، خدا کی قسم نہ آپ نے مجھ پر غصہ کیا نہ مارا اور نہ برا بھلا کہا

بس یہ فرمایا نماز میں انسانی گفتگو مناسب نہیں اس میں تو تسبیح، تکبیر اور قرآن مجید کی تلاوت ہونی چاہیے۔[1]

اس طرح نماز جیسی عبادت میں کہ اگر فاسد ہوجائے تو اس کا اعادہ چنداں دشوار نہیں، پھر بھی آپ نے جہالت کو ایک عذر تسلیم کیا اور ان کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ اسی بناء پر فقہاء کے ہاں اس میں بڑا توسع نظر آتا ہے کہ اگر کوئی عربی شخص غیر عربی زبان میں اپنی ناواقفیت میں طلاق، قسم، کلمہ کفر یا خرید وفروخت وغیرہ کا جملہ ادا کردے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور حد نہیں لگائی جائے گی...... "لو جهل تحريم الخمر عذر ولم يحد" روزہ دار کو معلوم نہ ہو کہ کھانا ناقض صوم ہے اور ماحول ایسا ہو کہ یہ ناواقفیت بعید از قیاس نہ ہو تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔ "لو أكل الصائم جاهلا بالتحريم وكان يجهل مثل ذالك لم يفطر والإفطر."[2]

جب ان معمولی مسائل میں "جہل" کا اعتبار ہے تو کیا یہ بات مناسب نہ ہوگی کہ خیار بلوغ جیسے اہم مسئلہ میں ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے ماحول وسماج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو عذر مان لیا جائے؟

[1] مسلم، ابوداؤد، نسائی عن معادیہ بن حکم صحیح مسلم: ۲۰۳/۱ عن معاویہ بن حکم سلمی

[2] النثور فی القواعد للزر کشی: ۲/۱۵، ۱۶/۷

نفقہ نہ ادا کرنے کی بناء پر فسخ نکاح

نکاح کی وجہ سے مرد وعورت کے ایک دوسرے پر جو حقوق واجب ہوتے ہیں ان میں ایک اہم ترین حق بیوی کا نفقہ ہے جو تین چیزوں کو شامل ہے، خوراک، پوشاک اور مکان، قرآن مجید نے مختلف مواقع پر اس کی تصریح ہے کہ: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف[1]﴾ ''شوہر کے ذمہ بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے معروف طریقہ پر'' ﴿ولينفق ذوسعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله[2]﴾ ''اور اہل کشائش کو چاہیے کہ اپنی کشائش کے مطابق خرچ کریں اور جن پر روزی تنگ ہو ان کو بھی چاہیے کہ اللہ کی عطا کے مطابق نفقہ دیں......'' ﴿اسكنو هن من حيث سكنتم[3]﴾ ''جہاں تم خود رہو وہیں ان کو (اپنی بیویوں کو) بھی رکھو۔''

احادیث سے یہ ثابت ہے کہ بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: ''ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف[4]'' ''تمہارے ذمہ بھلے طریقہ پر بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے۔''

حضرت ابوسفیان کی بیوی نے ان کے بخل کی شکایت کی تو آپ نے اجازت دی کہ ان کے مال میں سے اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہارے بچے کے لئے کفایت کر جائے۔[5]

حضرت معاویہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ قشیری نے دریافت کیا کہ بیوی کا ہم پر کیا حق ہے تو آپ نے حقوق بتاتے ہوئے فرمایا ''تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت.''[6]

چنانچہ ابن قدامہ نے لکھا کہ اگر شوہر بالغ ہو اور بیوی ناشزہ اور نافرمان نہ ہو تو تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا۔[7]

اب سوال یہ ہے کہ شوہر اگر نفقہ ادا نہ کرے تو کیا حکم ہوگا، آیا بیوی کو طلاق طلب کرنے اور نکاح کے فسخ

---

[1] البقره ۲۳۳ [2] الطلاق [3] الطلاق [4] صحيح مسلم

[5] بخاری ۸۰۸/۲ ومسلم عن عائشه رضى الله عنه [6] ابوداؤد: ۲۹۱/۱، باب فى حق المرأة علىٰ زوجها

[7] المغنى لابن قدامه: ۱۵٦/۸

کرا لینے کا حق ہوگا یا اس پیچیدہ صورت حال سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کی جائے گی؟...... پھر یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ نفقہ نہ ادا کرنے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں، نفقہ ادا کرنے پر قادر ہی نہ ہو، قادر ہو اور موجود بھی ہو لیکن ادا نہ کرے، شوہر موجود ہی نہ ہو بلکہ غائب ہوگیا ہو۔

اس مسئلہ میں عام فقہاء جن میں امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالیٰ بھی شامل ہیں۔ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی وجہ سے بیوی کو فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ طریق کار اور شرطوں میں ان کے درمیان کچھ اختلاف بھی ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ محض اس کی وجہ سے فسخ نکاح کی اجازت نہیں دیتے[1] علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (۱۰۵۹-۱۱۸۲) نے نقل کیا ہے کہ یہی رائے اصحاب ظواہر اور صحابہ میں حضرت عمر، علی اور ابو ہریرہ رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمْ کی بھی ہے۔[2]

احناف کی دلیلیں

احناف کی دلیلیں اس طرح ہیں: قرآن مجید کا ارشاد ہے: ﴿ولينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه اللّٰه لايكلف اللّٰه نفسا الا ما آتاها[3]﴾ خوش حال کو چاہیے کہ اپنی خوشحالی کے مطابق خرچ کرے اور جو تنگ دست ہو اس کو چاہیے کہ اللہ نے جو عطا کیا ہے اس کے مطابق خرچ کرے۔ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کے مطابق ہی ذمہ داری سونپتا ہے جو اس کو دیتا ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وسعت وکشائش کے مطابق ہی مرد پر اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے نفقہ واجب ہے اور اسی کا وہ مکلّف ہے اس طرح اگر کوئی مفلس اور بالکل ہی تنگ دست ہے تو اس پر نفقہ ہی واجب نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں اس کا نفقہ نہ ادا کرنا کوئی جرم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

❷ حدیث سے ثابت ہے کہ ایک دفعہ ازواج مطہرات رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُنَّ نفقہ کا مطالبہ کررہی تھیں، اسی دوران ابو بکر وعمر رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا تشریف لائے۔ دوران گفتگو ان حضرات کو معلوم ہوا تو حضرت ابو بکر رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُ حضرت عائشہ کی اور حضرت عمر رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهُ حضرت حفصہ رَضِیَ اللهُ تَعَالیٰ عَنْهَا کی سرزنش کرنے لگے کہ تم لوگ حضور صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ سے وہ مانگتی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے۔ آپ نے ان حضرات کو اس سے منع نہیں فرمایا۔[4] اس سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر نفقہ واجب ہی نہیں رہتا ہے، ورنہ حضور صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ ضرور منع فرماتے کہ یہ ان کا حق ہے، ان کو مانگنے دو۔

[1] رحمة الامة: ٣٢٠ المحلّى: ١٣٤/١٠. [2] سبل السلام شرح بلوغ المرام: ٢٢٣/١ [3] الطلاق
[4] آیت تخییر کے ذیل میں کتب تفسیر میں یہ واقعہ موجود ہے۔ دیکھئے: الدر المنثور: ٩٩/٦. ٥٩١ والجامع لاحكام القرآن للقرطبی: ٦٩/١٤. ١٦٢

۳ حضور ﷺ کے زمانہ میں کس قدر افلاس تھا، وہ واضح ہے، صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے یہاں عام طور پر فاقوں کی نوبت آتی تھی، مگر ایسا کوئی واقعہ نہیں ملتا کہ آپ نے نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے کسی کا نکاح فسخ کیا ہو۔

جمہور کی دلیلیں

جمہور کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان[۱]" (عورتوں کو تکلیف میں مبتلا نہ رکھو، یا تو بھلے طریقے پر روک رکھو یا خوش اسلوبی کے ساتھ چھوڑ دو)۔

اس سے معلوم ہوا کہ بیوی کو کسی قسم کا ضرر پہنچانا جائز نہیں، جس میں نفقہ سے محروم رکھنا بھی داخل ہے اور ایسی صورت میں یا تو امساک بالمعروف کرنا چاہیے کہ اس کے حقوق ادا کرتے ہوئے اس کو رکھا جائے یا تسریح بالاحسان یعنی گلوخلاصی کر دی جائے لہٰذا جب وہ "امساک بالمعروف" پر قادر نہیں ہے تو "تسریح بالاحسان" اس پر واجب ہے اور وہ اس پر آمادہ نہیں ہے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

۲ دارقطنی اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضور ﷺ کا اس شخص کے حق میں جو بیوی کا نفقہ ادا نہ کر سکے، فرمان نقل کیا ہے کہ "يفرق بينهما[۲]" (دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی)۔

۳ سعید بن منصور رحمہ اللہ تعالیٰ نے سعید بن مسیّب رحمہ اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایسے اشخاص کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا۔ "يفرق بينهما"...... پھر جب "ابوالزناد" نے سعید رحمہ اللہ تعالیٰ سے دریافت کیا "کیا یہ سنت" ہے؟ تو فرمایا "ہاں! سنت ہے[۳]"...... یہ روایت گو کہ مرسل ہے مگر سعید بن مسیّب رحمہ اللہ تعالیٰ کی مرسل روایات تقریباً تمام ہی محدثین وفقہاء کے ہاں قابل استدلال ہیں[۴]۔

حافظ ابن حزم نے اس کی یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ "سنتہ" سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے، مگر یہ عرف واستعمال کے بالکل خلاف ہے۔ "سنت" کا مطلق لفظ صاف بتاتا ہے کہ حضرت سعید رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آپ ﷺ کی اور آپ ﷺ کے عہد کی سنت قرار دیا ہے۔

۴ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے امام شافعی اور بیہقی رحمہما اللہ تعالیٰ نے اس طرح نقل کیا ہے۔

"كتب عمر إلى أمراء الا جناد اد عوا فلا نا ناسا انقطعوا عن المدينة

---

[۱] البقرة: ۲۲۹۔ [۲] بيهقى: ٦٦/٥ [۳] سبل السلام: ۱۱٦٩/۳ [۴] قواعد فى علوم الحديث: ص ۱۳۹

ورحلواعنها إما أن يرجعوا إلى نساء هم و إما أن يبعثوا بنفقتهن إليهن وأما أن يطلقوا ويبعثوابنفقة مامضى وبذالك يكون للمرأة حق فى محاسبة الزوج بالنفقة الماضية فإن امتنع الزوج عن الإنفاق فالزوجة بالخيار إن شاء ت بقيت على نكاحها و إن شاء ت طلبت التفريق"[1]

ترجمہ: "حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے امراء لشکر کو لکھا کہ فلاں فلاں شخص کو کہو (جو مدینہ سے چلے گئے تھے اور وہاں سے کوچ کر چکے تھے) کہ یا تو اپنی بیبیوں کے پاس واپس آئیں یا ان کا نفقہ بھیجیں اور یا طلاق دے دیں اور گزرے ہوئے دنوں کا نفقہ بھی بھیجیں اور اسی لئے عورت کو اس بات کا حق ہے کہ شوہر سے گزرے ہوئے دنوں کے نفقہ کا حساب بھی کر لے پس اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے رک جائے تو بیوی کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا علیحدگی کا مطالبہ کرے۔"

۵ آپ نے فرمایا "لاضرر ولا ضرار" (نہ نقصان اٹھاؤ نہ پہنچاؤ) یہ فقہ کا ایک عام اور بنیادی قاعدہ بھی ہے اس کا بھی تقاضا ہے کہ دفع ضرر کے لئے قاضی مرد کو طلاق پر مجبور کرے یا اس کی طرف سے طلاق دے دے۔

۶ اگر کوئی شخص غلام کا نفقہ ادا نہ کر سکے تو احناف بھی کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ اسے فروخت کر کے اپنی ملکیت سے نکال دے۔ تو بیوی کے حق میں تو بدرجہ اولیٰ یہ بات واجب ہوگی کہ اس کو طلاق دے کر آزاد کر دیا جائے۔

۷ نامردی کی وجہ سے احناف کے یہاں بھی بیوی فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے حالانکہ اس کی ضرورت وقتی بھی ہے اور بھوک کے مقابلے قابل برداشت بھی۔ اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ سے محرومی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہو۔

احناف کے دلائل پر ایک نظر

احناف نے جو دلائل پیش کئے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ان کے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں، قرآن کی جس آیت (الطّلاق سے) کا حوالہ دیا گیا ہے اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ مرد اگر نفقہ پر قادر نہ ہو تو بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا لیکن عورت کو طلاق کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا یا نہ ہوگا؟ یہ بالکل علیحدہ مسئلہ ہے اور قرآن نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

حدیث سے بھی صرف اس قدر ثابت ہے کہ ازواج نے نفقہ کا مطالبہ کیا یہ مطالبہ عدم قدرت کی وجہ سے ناواجبی تھا اس لئے آپ نے شیخین رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی تنبیہ پر خاموشی اختیار فرمائی۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ وہ اپنی بیٹیوں کو تنبیہ کر رہے تھے اور باپ کو اس کا حق حاصل ہے۔ ہاں اگر ازواج مطہرات علیحدگی کا مطالبہ کرتیں اور

[1] موسوعة عمر بن الخطاب: ٦٤، نفقه الزوجه"

اب بھی آپ سکوت اختیار فرماتے تو یہ استدلال بجا ہوتا۔

اسی طرح یہ کہنا کہ نفقہ میں تنگی کی وجہ سے کسی صحابی کا نکاح فسخ نہیں کیا گیا بھی، اس وقت دلیل بن سکتا ہے جب یہ بات ثابت ہوتی کہ بعض صحابہ کی بیویوں نے طلاق کا مطالبہ کیا ہو اور آپ نے مسترد کر دیا ہو۔ جب بیویوں نے مطالبہ ہی نہیں کیا اور اس کا ثبوت نہیں ہے، تو اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا ثبوت کیونکر مل سکتا ہے؟

موجودہ حالات کا تقاضا

لیکن دلائل سے قطع نظر فقہاء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے جو متبادل اور حل پیش کیا ہے موجودہ حالات میں وہ قریب قریب ناقابل عمل ہے جہاں اسلامی حکومت ہو، عدل وانصاف کا کم مدتی اور سہل نظام موجود ہو، اسلامی بیت المال ہو جس کا ایک مستقل مقروضوں کی اعانت اور ان کے قرضوں کی ادائیگی میں مدد اور محتاجوں کے لئے سرکاری خزانہ سے کفالت کی گنجائش ہو۔ پھر اسلامی حکومت یا شریعت کے نفاذ کی وجہ سے اخلاقی برائیاں اور اس کے محرکات کم سے کم ہوں وہاں اگر عورت کو شوہر کے نام پر قرض لینے کو کہا جائے تو یہ قابل عمل بھی ہے اور قابل فہم بھی۔

لیکن جہاں نہ اسلامی حکومت ہے نہ اسلامی بیت المال ہے، پیسوں اور روپیوں میں انسانی عصمت وعفت کا برسر عام سودا ہوا کرتا ہو اور پیسوں کی کھنک پر عورتوں کے گریبان عصمت کے تار تار الگ کئے جاتے ہوں۔ سود کی لعنت نے قرض حسنہ کے بجائے پیسوں سے پیسے حاصل کرنے کی ہوس پیدا کر رکھی ہو، مقروض کے لئے تعاون کی کوئی خاص مد نہ ہو اور بے سہاروں کی کفالت کا کوئی نظام نہ ہو اور عدالت سے انصاف حاصل کرنے کے لئے نہ صرف زر کثیر بلکہ ''صبر ایوب'' بھی مطلوب ہو، وہاں بھی اگر عورتوں کا نکاح ان کے مطالبہ کے باوجود شوہر سے فسخ نہ کیا جائے تو یہ اس کی جان کے لئے بھی مہلک ہے اور اس میں اس کی عصمت وعفت کے لئے بھی خطرہ ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہندوستان جیسے ممالک میں اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے مسلک پر عمل کیا جائے اور سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نظیر کو پیش نظر رکھا جائے۔

مالکیہ کا مسلک

البتہ دیکھنا چاہیے کہ اس سلسلہ میں طریق کار کیا اختیار کرنا چاہیے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تفصیلات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

امام مالک کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے:

...... شوہر گذرے ہوئے ایام کا نفقہ دینے پر قادر نہ ہو مگر حالیہ دنوں کا نفقہ دیتا رہے، تو بیوی کو حق نہیں کہ فسخ

نکاح کا مطالبہ کرے۔ "ولها ألفسخ إن عجز عن نفقة حاضرة لاماضية" اگر نکاح کے وقت عورت شوہر کی تنگ دستی فقر و محتاجی اور نفقہ ادا کرنے کی عدم استطاعت سے واقف ہو یا اس کو واقف کرا دیا گیا ہو، پھر بھی اس مرد سے نکاح کر لے تو اب بھی اس کو حق نہیں کہ شوہر کی تنگ دستی کی بنا پر نفقہ کا مطالبہ کرے۔ "إن لم تعلم حال العقد فقره."

......عورت کا معیار زندگی کچھ بھی ہو لیکن مرد معمولی قسم کی غذا اور کپڑا بھی مہیا کر سکے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ "إن قدر على القوت ولو من خشن المأكول وهى علية القدر أو خبز بغير ادم وعلى مايوارى العورة ولو من غليظ الصوف (وان) كانت (غنية) شانهالبس الحرير."

قاضی کے پاس جب شوہر کا نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو جانا ثابت ہو جائے اور شوہر موجود ہو تو قاضی اپنی صوابدید سے اس کو کسب معاش اور ادائیگی نفقہ کے لئے ایک مہلت دے۔ اگر اب بھی وہ نفقہ ادا نہ کر سکے تو قاضی اسے حکم دے کہ یا تو نفقہ ادا کرو یا پھر فی الفور اپنی بیوی کو طلاق دے دو۔ اگر شوہر طلاق دینے سے گریز کرے تو خود قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے۔ "فان أثبت عسره تلوم له بالا جتهاد والا امر بها اوبالطلاق بلا تلوم فإن طلق أو أنفق و إلا طلق عليه بأن يقول الحاكم فسخت نكاحه."

اگر شوہر موجود نہ ہو نہ عورت کے لئے نفقہ چھوڑ کر گیا ہو نہ خود عورت نے نفقہ معاف کیا ہو اور نہ شوہر کی طرف سے نفقہ کی ادائیگی کا وکیل ہو، تو اگر اتنا دور ہے کہ آتے آتے دس دن لگ جائیں گے۔ تو قاضی نکاح فسخ کر دے گا اور اگر شوہر قریب ہی ہو تو اسے طلب کرے گا کہ خود آؤ یا نفقہ بھیجو یا پھر طلاق دے دو، اور شوہر اگر اس کی عدول حکمی کرے تو عام اصول کے مطابق خود قاضی کو اختیار حاصل ہو جائے گا کہ وہ طلاق دے دے۔

......اگر شوہر صرف اس قدر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو کہ بیوی جی لے اور موت و ہلاکت سے اپنے کو بچا لے مگر آسودہ و مطمئن نہ ہو سکے تو اس نفقہ کا بھی اعتبار نہیں اور قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔ "(كان وجد مايسد الرمق) اى مايحفظ الحياة خاصة دون شبع معتادو متو سط فانه يطلق عليه اذ لا صبرلها عادة علىٰ ذلك."

......البتہ اگر عدت کے دوران ہی شوہر بیوی کا مروج طریقہ پر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا، تو اسے بیوی کو لوٹا لینے کی گنجائش ہوگی۔ عدت گذر جانے کے بعد یہ حق باقی نہیں رہے گا۔ "(وله) اى لزوج الذى طلق عليه لعسرة (رجعتها) ان وجد فى العدة يساراً يقوم بواجب مثلها عادة."[1]

---

[1] الشرح الصغيرللدر دير على اقرب المسالك الى مذهب الامام مالك: ۲/۴٦، ۷۴۵ والثمرالدانى فى تقريب المعانى شرح رسالة ابن ابى زيد القيروانى: ص ۴۹۳

......اگر شوہر نے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ وہ اس سے عاجز تھا لیکن قاضی کے سامنے وہ اپنی مجبوری ثابت نہ کرسکا تو قاضی فی الفور اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔ "یدعی العجز عن النفقة ولم یثبت عجزه فی هذه الحالة یطلق علیه القاضی حالاً علی المعتمد."

......اور اگر وہ قدرت کے باوجود نفقہ ادا نہ کرے اور خود اس کا معترف ہو تو ایک رائے یہ ہے کہ اس کو قید کردیا جائے۔ یہاں تک کہ نفقہ ادا کرنے لگے۔ ایک رائے ہے کہ اس سے طلاق دلوائی جائے تاہم اگر وہ ان میں سے کسی کو قبول نہ کرے تو پھر قاضی نکاح فسخ کردے گا۔ "فاذا لم یجب علیه بشیء طلق القاضی علیه فوراً."

شوافع کا مسلک

امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالیٰ کے ہاں احکام اس طرح ہیں:

......شوہر آخری درجہ کا نفقہ۔ لباس اور رہائش گاہ بھی فراہم نہ کرسکتا ہو۔ "أن یعجز عن أقل نفقة."

......موجودہ دنوں اور آنے والے دنوں کا نفقہ بھی ادا نہ کرسکے۔ گذشتہ دنوں کا بقایا ادا نہ کرسکے تو اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوگا۔ "ان یکون عاجزًا عن النفقة الحاضرة أو المستقبلة أما العجز عن النفقة المتجمدة فلا فسخ به"[1]

بیوی کا نفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس کے خادم کا نفقہ ادا نہ کرسکے تو موجب فسخ نہیں۔ "أن یکون عاجزا عن نفقة الزوجة."

ان شرطوں کے ساتھ شوہر کی عسرت کی بنا پر قاضی عورت کا نکاح فسخ کردے گا۔

......اگر شوہر خوش حال ہو لیکن قصداً نفقہ نہ ادا کرے تو نکاح فسخ نہ کیا جائے گا، بلکہ عدالت جبراً اس سے نفقہ وصول کرے گی۔[2]

......اگر شوہر غائب ہو تو اس کے خوش حال اور تنگ دست ہونے کا اعتبار ہوگا۔ اگر تنگ دست ہے تو قاضی نکاح فسخ کردے گا۔ اور خوش حال ہو اور اس کی جائداد موجود ہو تو چاہے اس کا کوئی پتہ نہ چلتا ہو پھر بھی نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ "و إذا کان الزوج غائبا ولم یثبت العسارة ببینة یکون کالحاضر الممتنع فلیس لها طلب فسخ نکاحه سواء انقطع خبره أولم ینقطع علی المعتمد"[3]

---

[1] الفقه الاسلامی وادلته: ۵۸۳/٤ [2] کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه: ۵۸۲/٤. یہی رائے امام احمد کی بھی ہے۔ الاقناع: ۱٤۸/٤ [3] کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۵۸۳/۲

......البتہ عورت کی نکاح سے قبل شوہر کے حالات سے واقفیت اور ناواقفیت کا اعتبار نہیں۔ اگر وہ واقف ہو پھر بھی نکاح کے بعد نفقہ سے محرومی کی وجہ سے اسے طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس نے اس توقع پر نکاح کیا ہو کہ آئندہ وہ کسب معاش کرنے لگے گا۔ "ولایشترط عدم علمها بفقره عندالعقد فاذا علمت ورضيت به ثم عجز عن الانفاق كان لها الفسخ" اور خود امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کے الفاظ میں "ولو عدمت عسرةً لانه يمكن أن يوسر."[1]

......شوافع کے مسلک کی ایک خاص قابل ذکر بات یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کے حلقہ میں نہ رہتا ہو تو وہ شوہر کو نفقہ حاصل کرنے کے لئے تین دنوں کی مہلت دے کر خود بھی اپنے آپ کو طلاق واقع کر سکتی ہے۔ "فاذ الم يكن فی جهتها قاضی ولا محكم أمهلته ثلاثة أيام وفسخت العقد فی صبيحة الرابع بنفسها."[2]

حنابلہ کا مسلک

امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کے ہاں اکثر مسائل شوافع کے مطابق ہیں، عورت کے نکاح سے پہلے شوہر کی عسرت سے واقفیت بلکہ اس پر راضی ہونے کے باوجود عورت طلاق کا مطالبہ کرنے کی مجاز ہے، شوہر کو نفقہ فراہم کرنے کی مہلت ان کے ہاں بھی تین دن ہے۔ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کہتے ہیں کہ جو شوہر صانع یا تاجر وغیرہ ہو اور وقتی تنگی یا بیماری میں مبتلا ہے اس کے لئے کچھ زیادہ دنوں کی مہلت دی جائے گی۔ البتہ عورت کا نکاح فسخ کرنے کا مجاز صرف قاضی ہی ہوگا۔[3]

"و إن عسر الزوج بنفقتها أو ببعضها من نفقة العسر لا بماز اد منها أو أعسر بالكسوة أو ببعضها أوبالسكنى أو المهر بشرط خيرت على التراخی بين الفسخ من غير إنتظار وبين المقام وتمكينه ...... ولو كانت موسرة فان اختارت المقام أو رضيت بعسرته أوتزوجته عالمة به أوبشرط أن لاينفق عليها أو أسقطت النفقة المستقبلة ثم بدالها الفسخ فلهاذالك"[4]

مہلت کی مدت

شوہر کو نفقہ ادا کرنے پر قدرت کے لئے کس قدر مہلت دی جائے گی۔ اس سلسلہ میں علامہ صنعانی نے لکھا

[1] مختصر المزنی: ۲۳۳ [2] كتاب الفقه على المذاهب الاربعه: ۵۸۲/۲
[3] حوالہ سابق [4] الاقناع: ۱۴۶/۴

ہے کہ امام مالک کے ہاں ایک ماہ، امام شافعی کے ہاں تین دن حماد کے ہاں ایک سال، بعض حضرات کے یہاں ایک ماہ اور دو ماہ کی مدت ہے، نیز اوپر امام احمد کے ہاں بھی تین دنوں کی مہلت کا ذکر ہو چکا ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ قاضی کی صوابدید پر منحصر ہونا چاہیے۔ جیسا کہ علامہ ابو برکات الدردیر نے الشرح الصغیر میں اور حاوی نے اس کے حاشیہ میں لکھا ہے اور اوپر اس کا ذکر بھی ہو چکا ہے، صنعانی جو خود شافعی ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں:

"قلت لا دليل على التعيين بل مايحصل به التضرر"[1]

ترجمہ: "میں کہتا ہوں کہ متعین کرنے کی کوئی دلیل نہیں بلکہ وہ تمام عیوب اسی میں شامل ہیں جن سے ضرر پیدا ہو۔"

کلمۂ آخر

مختلف مذاہب کی تفصیلات موجودہ حالات وماحول اور شریعت اسلامی کی روح کو سامنے رکھنے سے اس طرف ذہن جاتا ہے کہ فقہ مالکی پر اس مسئلہ میں ہندوستان میں عمل کیا جائے[2] البتہ اس مسئلہ میں کہ عورت پہلے سے شوہر کی تنگدستی سے واقف ہو اس رائے کو اختیار کیا جائے جو شوافع اور حنابلہ کی ہے اور اس کی وجہ سے نکاح فسخ ہوا کرے۔ اس لئے کہ نفقہ عورت کا ایک مستقل حق ہے جو یوماً فیوماً واجب ہوتا ہے۔ اگر ایک بار وہ اس سے اپنی بے وقوفی یا مستقبل کی توقع پر دستبردار بھی ہو جائے تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ آئندہ بھی اس قوامِ حیات سے محروم ہی رہ کر زندگی بسر کرتی رہے۔

---

[1] سبل السلام: ۲۲۵/۱

[2] اور اسی پر دار القضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں بھی عمل ہے۔

مفقود الخبر اور غائب شخص کی بیوی کا حکم

مفقود الخبر شوہر کی بیوی کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں مختلف سوالات ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے:

1. مفقود الخبر کا اطلاق کس پر ہوگا؟
2. مفقود الخبر شخص کی بیوی نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ہوگی تو اس کے لئے کتنی مدت اور کیا شرطیں ہیں؟
3. مفقود الخبر شخص اگر بیوی کی گذراوقات کے لئے کچھ چھوڑ کر نہ جائے اور نہ خود بیوی کے لئے کفالت کا کوئی اور ذریعہ ہے تو کیا اب بھی اسے ایک مدت تک انتظار اور صبر کرنا ہوگا؟
4. مفقود الخبر اگر اپنی بیوی کے نکاح کے بعد آئے تو اب وہ عورت کس کی بیوی تصور کی جائے گی؟
5. جو شخص بالکل لا پتہ نہ ہو لیکن آتا نہ ہو، غائب رہتا ہو، اس کا کیا حکم ہوگا؟

ہندوستان کے موجودہ حالات میں غربت وافلاس اور معاشی عسرت وتنگی کے باعث پسماندہ طبقات میں مردوں کے فرار اور لا پتہ ہوجانے کے واقعات جس کثرت سے پیش آرہے ہیں اور عورتوں کی کسمپرسی اور غربت وبے سہارگی کی وجہ سے جن فتنوں کا اندیشہ دامن گیر رہتا ہے، اس نے اس مسئلہ کو بہت اہم بنا دیا ہے۔ آیئے ہم اس مسئلہ پر کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں غور کریں۔

مفقود الخبر

مفقود الخبر سے وہ شخص مراد ہے جو اس طرح غائب ہو کہ کچھ پتہ نہ ہو کہ وہ کہاں ہے؟ اور زندہ ہے بھی یا نہیں ہے؟ ابوالحسن القدوری کے الفاظ میں ”فلم یعرف له موضع ولا یعلم أحي هو أم میت[1]“، شرف الدین مقدسی نے اس کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے جیسے کوئی شخص اہل وعیال کے درمیان سے گم ہوجائے۔ نماز کو نکلے اور واپس نہ آئے۔ کسی قریبی جگہ کسی ضرورت کے لئے جائے اور پھر اس کا کوئی پتہ نہ چلے یا کسی ریگستان یا میدان جنگ کو کوچ کر جائے یا کسی کشتی میں سوار ہو جو ڈوب جائے اور یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو کہ وہ بھی ڈوب

[1] مختصر القدوری: ۱۵۰ کتاب المفقود

گیا یا بچ گیا[1]...... اس طرح جو شخص کبھی یہاں کبھی وہاں رہے۔ کسی ایک جگہ جم کر نہ رہے اور اہل حق کا حق ادا نہ کرے، وہ فقہاء کی اصطلاح میں "مفقود الخبر" نہیں سمجھا جائے گا۔

مفقود الخبر شخص کی بیوی

مفقود الخبر شخص کی بیوی دوسرے سے نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں: اہل علم کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جب تک شوہر کی موت واقع نہ ہوجائے عورت نکاح کی مجاز نہیں، ابن ابی شیبہ نے حکم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے واسطے سے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے یہی رائے نقل کی ہے کہ "إذا فقدت زوجها لم تزوج حتیٰ يصل أن يموت"، شعبی کہتے ہیں عورت اس کے مرنے یا واپس ہونے کا انتظار کرے۔ "حتی يرجع أو يموت" ابوقلابہ کہتے ہیں جب تک شوہر کی موت واضح نہ ہوجائے دوسرا نکاح نہیں کرسکتی۔ "حتی تبين لها موتهٗ" یہی رائے ابراہیم نخعی، حماد، حکم، جابر بن زید اور محمد سے بھی منقول ہے۔[2]

ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے اور انہوں نے اپنی تلاش وجستجو سے اس فہرست میں خاصا اضافہ کردیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جن لوگوں سے یہ رائے نقل کی ہے ان میں مذکورہ فقہاء کے علاوہ حضرت عمر، حضرت عثمان غنی، عبداللہ ابن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ ابن عمر۔ تابعین میں حسن، خلاس بن عمر، ابراہیم نخعی، حکم بن عتیبہ، عطاء، زہری، مکحول، عمر بن عبدالعزیز، سعید بن مسیّب، قتادہ، ابوالزناد، ربیعہ، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ، عثمان بتی، سفیان ثوری، امام اوزاعی، لیث بن سعد اور داؤد ظاہری بھی ہیں۔[3] یہی رائے امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کی بھی ہے۔[4] اور قول جدید کے مطابق امام شافعی کی بھی۔[5]

یہاں اس بات کی وضاحت کردینی مناسب ہوگی کہ احناف کے ہاں اتنی عمر کے بعد عورت نکاح کرسکتی ہے جس میں غالب گمان ہو کہ اب شوہر کی موت ہوچکی ہوگی، یہ مدت انتظار کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں خود فقہاء احناف کے یہاں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ شرح وقایہ میں محمد بن فضل اور محمد بن حامد سے ۹۰ سال نقل کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے امام ابوحنیفہ سے ایک قول صرف ۳۰ سال کا مروی ہے بعض حضرات نے ۶۰ اور ۷۰ سال نقل کیا ہے۔ ایک روایت امام صاحب اور صاحبین سے ۸۰ سال نقل کی جاتی ہے۔ اور صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ "وعليه الفتویٰ في زماننا" صاحبین سے ایک قول سو ۱۰۰ سال امام محمد سے ایک ۱۱۰ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ۱۵۰ سال کی بھی نقل کی گئی ہے۔ تاہم سب

---

[1] الاقناع: ۱۱۳/٤ [2] مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳٦/٤، ۲۳۷ فی امراۃ المفقود [3] المحلی: ۲۳۹/۱۰
[4] تبیین الحقائق: ۱۲/۳. ۳۱۱ [5] کتاب الام: ۹۳۲/۳

سے قرینِ قیاس یہ قول ہے کہ اس مرد کے ہم عمر لوگ جب مر جائیں تو سمجھا جائے کہ وہ مر چکا ہے اور اس کو دوسرے نکاح کی اجازت دی جائے۔[1]

دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کے غائب ہونے کے بعد جب عورت مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے تو پہلے قاضی اس کے متعلق تحقیق کرے جب اس کا کوئی پتہ نہ چلے تو اب عورت کو چار سال انتظار کا حکم دے۔ پھر چار سال کے درمیان بھی اگر شوہر نہ آئے تو اب عورت کو اجازت دی جائے کہ وہ "عدت وفات" (۴ ماہ ۱۰ دن) گذار کر دوسرا نکاح کر لے۔

علامہ ابن حزم کو اعتراف ہے کہ اوپر جن حضرات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے بہتوں سے ایسی روایت بھی منقول ہیں کہ چار سال کی مہلت دے کر وہ عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دیتے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے قوی سند سے حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی دونوں سے نقل کیا ہے کہ وہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو چار سال کے انتظار اور چار ماہ دس دن کی مدت کے بعد نکاح ثانی کی مجاز گردانتے تھے۔[2] امام مالک نے بھی اسی روایت کو نقل کر کے اس پر اپنے مسلک کی بنا رکھی ہے اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دی ہے۔[3] یہی رائے امام احمد کی ہے۔ البتہ امام احمد کے ہاں چار سال اور چار ماہ دس دنوں کا انتظار عورت خود ہی کر لے یہ کافی ہے۔ قاضی کے پاس جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔ "فإنها تربص أربع سنين ثم تعتد فللو فات اربعة اشهروعشرا ...... ولا يفتقر الأمر إلى الحاكم يحكم بضرب المدة وعدة الوفاة."[4]

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو اس کی موت کی خبر آنے یا قیاس وقرائن سے اس کا اندازہ ہونے تک دوسرے نکاح کی اجازت نہیں دیتے، ان کے دلائل یہ ہیں:

1. حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا مفقود الخبر شخص کی بیوی اس کی بیوی ہے جب تک کہ اس کی موت وزندگی واضح نہ ہو جائے: "امرأة المفقود امرأته حتى ياتيها الخبر."[5]
2. حضرت علی سے مروی ہے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو صبر کرنا چاہیے تا آنکہ اس کی موت واضح ہو جائے یا طلاق دے دے۔ "فلتصبر حتى يا تيها موت أو طلاق."[6]
3. حضرت عبداللہ ابن مسعود سے بھی اس مسئلہ میں حضرت علی کی موافقت ثابت ہے۔ "عن إبن جريج

---

[1] جامع الرموز: ۱۶۵/۳ (مطبوعہ نولکشور لکھنو) تبیین الحقائق: ۳۱۲/۳ [2] مصنف ابن ابی شیبة: ۲۳۷/۴
[3] المدونة الكبرىٰ: ۹۲/۲ [4] الاقناع: ۱۱۳/۴ [5] دار قطنی مع التعليق المغنى: ۳۱۲/۳
[6] التعليق المغنى، على الدار قطنى: ۳۱۳/۲

قال بلغنی عن إبن مسعود أنه وافق علی ابن أبی طالب فی إمرأة المفقود.''[1]

امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بڑی قوت سے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر حاضر ہو یا غائب نکاح کے احکام نفقہ، ایلاء، ظہار، وقوع طلاق کے احکام جوں کے توں نافذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت یا تو طلاق کی وجہ سے ہوتی ہے یا وفات کی وجہ سے۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ اگر ایک فریق خشکی یا سمندر میں غائب ہوجائے یا دشمن قتل کرکے نامعلوم جگہ لے کر چلا جائے تو زوجین میں سے ایک کے مال سے دوسرے کو اس وقت تک وراثت نہیں دی جائے گی جب تک کہ دوسرے کی موت کا یقین نہ ہوجائے۔ پھر جب پہلے مسئلہ میں نکاح کے احکام باقی ہیں۔ تیسری صورت کے مطابق موت کے احکام جاری نہیں ہوئے۔ اور دوسرے مسئلہ کے مطابق عدت کا طلاق اور وفات کے سوا کوئی اور موقع نہیں، تو اب مفقود شخص کی بیوی کے لئے دوسرا نکاح کس طرح جائز ہوگا؟ اور وہ عدت وفات کیونکر گذارے گی؟[2]

دوسرے گروہ کے دلائل

جو لوگ چار سال کی مدت کے بعد عورت کے نکاح کو قابل فسخ تسلیم کرتے ہیں ان کی دلیلیں یہ ہیں:

❶ حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی سے مروی ہے کہ مفقود شخص کی بیوی چار سال انتظار کرے اور چار ماہ دس دن عدت گذارے۔ ''قالا فی إمرة المفقود تربص أربع سنين وتعتد أربعة أشهر وعشراً.''

ابن ابی شیبہ[3]، ابن حزم اور مختلف اہل علم نے ابن ابی لیلیٰ کے واسطہ سے حضرت عمر کا اس سلسلہ میں قول اور ایک خاص قضیہ جس میں شوہر کو جن لے گئے تھے۔ اسی کے مطابق فیصلہ نقل کیا ہے۔

ہر چند کے صاحب ہدایہ کا دعویٰ ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے اس مسئلہ میں حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی رائے کی طرف رجوع کیا تھا۔ لیکن حدیث کی کتابوں سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور حافظ ابن حجر جیسے محقق کا کہنا ہے کہ مجھے یہ بات نہ مل سکی۔

''أما رجوع عمر فلم أرهٗ.''[4]

❷ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ولا تمسكو هن ضراراً﴾ اس طرح ایک عورت کو زوجیت میں رکھنا کہ شوہر خود لاپتہ ہو اور اس کی حیات وزیست کی بھی بیوی کو خبر نہ ہو اور وہ ان کی طرف سے کم از کم صنفی حق سے یکسر محروم

[1] المحلی لابن حزم: ۱۰/۱۳۸۔ [2] کتاب الام: ۵/۲۳۹ امرأة المفقود

[3] ابن ابی شیبہ رواہ عن عبد الاعلی عن معمر عن الزہری عن سعید بن المسیب عن عمرو عثمان: ۴/۲۳۷

[4] الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ: ۲/۶۰۲

ہو، ضرر کے ساتھ روکے رکھنے کے سوا اور کیا ہے؟

۳ حدیث میں ہے "لاضرر ولا ضرار"۔ یہاں اس عورت کو اب بھی مرد کی زوجیت میں باقی رکھنا صریح طور پر اسے ضرر میں مبتلا رکھنا ہے جس میں عملاً وہ شوہر کی حمایت وصیانت اور افادیت سے محروم ہوکر رہ گئی ہے۔

علامہ صنعانی نے اس آیت اور روایت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اقوال آثار موقوفہ ہیں یعنی صحابہ کے اقوال ہیں اس لئے ان سے استدلال کرنا زیادہ بہتر ہے۔ "وهذا أحسن الاقوال."[۱]

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

جب آپ ان دلائل پر تقابلی نظر ڈالیں گے تو محسوس کریں گے کہ خاص اس مسئلہ سے متعلق صرف ایک "نص" ہے جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے اور وہ ہے دارقطنی کی روایت "امرأة المفقود امرأته حتىٰ ياتي البيان"۔ اگر یہ روایت محدثانہ اعتبار سے صحیح ہوتی تو یہ اس باب میں "دلیل قاطع" ہوتی۔ مگر یہ انتہائی ضعیف ہے۔ اس کو ابو حاتم، بیہقی، ابن قطان، عبدالحق اور مختلف محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے[۲] مولانا عبدالحئ رحمہ اللہ تعالیٰ لکھنوی اس حدیث کی سند کے متعلق لکھتے ہیں۔ "فيه متروكون وضعفاء فلا يقوم حجة"[۳] حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ "سوار بن مصعب" محمد بن شرجیل سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں ہی متروک ہیں[۴] یعنی محدثین کے نزدیک ان کی روایت قبول نہیں کی جاتی۔

اس طرح حدیثِ مرفوع کسی کے پاس نہیں ہے، رہ گئے آثار صحابہ تو یہ متعارض ہیں ایک طرف حضرت علی کا عمل ہے تو دوسری طرف حضرت عمر کا، حضرت علی کی موافقت حضرت ابن مسعود نے کی ہے تو حضرت عمر کی موافقت حضرت عثمان غنی نے، عبداللہ ابن عمر اور ابن عباس سے اگر حضرت علی کی موافقت مروی ہے تو خود ابن حزم نے اس مسئلہ میں حضرت عمر کی موافقت بھی نقل کی ہے: "عن جابر بن زيد عن ابن عمرو ابن عباس قالا جميعاً في إمرأة المفقود تنتظر أربع سنين."[۵]

مولانا عبدالحئ صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ حضرت علی کا اثر قیاس کے مطابق ہے کہ جب شوہر زندہ ہے تو اس کی بیوی نکاح ثانی کیونکر کرے؟ اور حضرت عمر کی روایت خلافِ قیاس ہے اور جو روایت خلافِ قیاس ہو اور صحابی سے منقول ہو وہ احناف کے ہاں حکم میں حدیث مرفوع، یعنی خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے ہے، اس لئے حضرت عمر کا اثر بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور قابلِ ترجیح ہے۔[۶]

[۱] سبل السلام: ۲۰۷/۳ [۲] حوالہ سابق [۳] عمدة الرعاية: ۳۹۳/۲
[۴] الدرايه فى تخريج احاديث الهدايه: ۶۰۲/۲ [۵] المحلىٰ: ۱۳۵/۱۰ [۶] عمده الرعاية فى حل شرح الوقايه: ۳۹۳/۲

اب ہمیں قیاس و مصلحت کی طرف آنا چاہیے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے پہلے مسلک کی حمایت میں جو قیاسات پیش کئے ہیں وہ ظاہر ہونے کے باوجود محل نظر ہیں، یہ صحیح ہے کہ شوہر غائب اگر طلاق دے تو طلاق پڑ جاتی ہے، ایلاء کرے تو ایلا ہوجاتا ہے، نفقہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے اس لحاظ سے نکاح کے احکام باقی ہیں۔ لیکن اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ نکاح محض ایک قانونی رشتہ نہیں ہے بلکہ ایک ''انسانی ضرورت'' بھی ہے اور وہ عملاً اس وقت بے فائدہ ہوکر رہ گیا ہے اس لئے قاضی اس بات کا مجاز کیونکر نہ ہو کہ وہ رفع ضرر کے لئے عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔

عورت کے نکاح ثانی کو ''مال'' اور وراثت'' پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، مال وجائیداد کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مالک کی موجودگی کی متقاضی ہو، لیکن بیوی کی فطرت اس بات کی داعی ہے کہ شوہر اس کے ساتھ رہے اس کے بغیر اس کے داعیۂ نفس کی تکمیل نہیں ہوسکتی، مفقود الخبر شخص کی وفات کا گو علم نہیں ہے لیکن قاضی اس کی طویل غیبت کو حکماً وفات کا درجہ دے رہا ہے، اس لئے وہ ''عدت وفات'' گذار رہی ہے، اس لئے یہ عدتِ وفات میں داخل ہے۔

اس کے مقابل دوسرے گروہ نے قرآن وحدیث کے جس عمومی خطاب اور دین کے مجموعی مزاج ومذاق نیز شریعت کے مسلمہ قواعد سے استدلال کیا ہے، وہ اس موقع ومحل پر بالکل صحیح محسوس ہوتا ہے اور شریعت کے مجموعی مزاج، اس کی روح اور اسپرٹ کے عین مطابق بھی، اس لئے کہ اگر کسی عورت کو پوری زندگی ''صبر وقناعت'' کی تصویر بن کر وقت گذارنے کو کہا جائے تو موجودہ سماجی اور اخلاقی حالات کے تحت کچھ بعید نہیں کہ وہ انسانی فطرت کے تحت کسی دام حرص وہوس میں پھنس جائے۔

متاخرین احناف کا فتویٰ

چونکہ عملاً مفقود الخبر کی بیوی کو زندگی بھر نکاح سے محروم رکھنا ایک مشکل بات بھی تھی اور بہت سے فتنوں کا باعث بھی بن سکتی تھی، اس لئے بعد کو چل کر فقہاء احناف نے بھی اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے چنانچہ جامع الرموز کے مصنف مالکیہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "فلو أفتى به في موضع الضرورة ينبغي أن لا باس به على ما أظن."[1]

حضرت مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی مالکیہ کی رائے پر فتویٰ دیتے ہوئے احناف کی دو اور کتابوں سے اس کے حق میں عبارتیں نقل کی ہیں:

[1] جامع الرموز: ۱۶۵/۳

''تعالیق الانوار علی الدر المختار'' میں ہے۔

''نعم مذهب مالك والقديم من مذهب الشافعي تقديره بأربع سنين لكن في حق عرسه لا غير فتنكح بعد ها كما في النظم فلو أفتىٰ به في موضع الضرورة ينبغي أن لا باس به علىٰ مااظن كما في القهستاني.''

تَرجَمَہ: ''ہاں امام مالک اور امام شافعی کا قدیم مذہب یہ ہے کہ چار سال انتظار کرے لیکن یہ صرف اس کی بیوی کے حق میں ہے پس وہ اس کے بعد نکاح کرے گی جیسا کہ نظم میں ہے اور اگر ازراہ ضرورت اسی پر فتویٰ دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ خیال کیا جاتا ہے۔ قہستانی میں ایسا ہی ہے۔''

اور ''حسب المفتیین'' میں ہے:

''قول مالك معمول به في هذه المسئلة وهو أحد قولي الشافعي ولو أفتى الحنفي بذالك يجوز فتواه لأن عمر قضى هكذا في الذى استهوته الجن بالمدينة وكفى به إمامًا.''[1]

تَرجَمَہ: ''اس مسئلہ میں امام مالک کا قول قابل عمل ہے اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے اور اگر حنفی اسی کے مطابق فتویٰ دے دے تو اس کا فتویٰ جائز ہوگا اس لئے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس شخص کے حق میں جس کو مدینہ سے جن اٹھا کر لے گیا تھا، ایسا ہی فیصلہ کیا ہے اور وہ بحیثیت ''امام'' کافی ہیں۔''

نیز مولانا لکھنوی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں ''المنتقىٰ شرح الملتقىٰ'' کے مصنف سے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔[2] ہندوستان کے علماء میں مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا عبدالصمد رحمانی نے بھی حالات ومصالح کے تحت اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔[3]

فقہاء مالکیہ کا طریقہ

جب اس مسئلہ میں فقہ مالکی پر فتویٰ ہے تو مناسب ہے کہ مالکیہ کے مسلک کی تفصیل نقل کردی جائے۔

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں مفقود کی پانچ صورتیں ہیں:

[1] فتاویٰ مولانا عبدالحئی لکھنوی بر حاشیہ خلاصة الفتاویٰ

[2] عمدة الرعايه فى حل شرح الوقايه: ۳۹۳/۲

[3] اول الذکر کا نقطۂ نظر جاننے کے لئے ''الحيلة الناجزه'' اور ثانی الذکر کی تحقیق ''كتاب الفسخ والتفريق'' میں ملاحظہ ہو۔

❶ وہ جو دارالاسلام سے لاپتہ ہو اور کسی وبائی مرض کا زمانہ نہیں ہو۔
❷ جو دارالاسلام سے کسی وبائی مرض مثلاً طاعون وغیرہ کے درمیان مفقود ہو گیا ہو۔
❸ اہل اسلام کی باہمی جنگ کے دوران لاپتہ ہو۔
❹ جو دارالحرب سے لاپتہ ہو۔
❺ جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کے موقع سے لاپتہ ہو جائے۔[۱]

ہندوستان دارالحرب تو نہیں ہے البتہ یہ دارالاسلام بھی نہیں ہے، تاہم مفقود کے مسئلہ میں ہندوستان کا حکم دارالاسلام ہی کا ہونا چاہیے۔ اس لئے قانونی طور پر جس طرح ایک مسلمان شہری ''دارالاسلام'' میں مامون ہوتا ہے اسی طرح ہندوستان کے سیکولر قانون میں بھی اس کو تحفظ حاصل ہے۔

دارالاسلام میں عام مفقود لاپتہ شخص کا حکم یہ ہے کہ:

❶ عورت قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے۔ ''رفعت أمرها الى السلطان.''
❷ قاضی اولاً معاملہ کی تحقیق کرے۔ لوگوں سے دریافت کرے جہاں ہو وہاں سے پتہ لگائے۔ ''ینظر فیها ویکتب الٰی موضعه الذی خرج الیه.''
❸ جب کوئی پتہ نہ لگ سکے تو اب قاضی اس کو چار سال کی مہلت دے کہ اس میں وہ شوہر کا انتظار کرے۔ ''فاذا یئس منه ضرب لها فی تلك الساعة اربع سنین.'' از خود عورت کا انتظار معتبر نہیں۔ چنانچہ سحنون مالکی نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ عورت از خود بیس سال تک انتظار کے بعد بھی قاضی سے رجوع کرے تو بھی قاضی پھر اس کے لئے مدت انتظار (چار سال) متعین کرے گا۔ ''وان قامت عشرین سنة.''[۲]
❹ جہاں قاضی شریعت موجود نہ ہو وہاں ''جماعت المسلمین'' بھی یہ کام انجام دے سکتی ہے۔[۳]
❺ چار سال کے انتظار کے بعد اگر مرد نہ آئے تو اب عورت از خود چار ماہ دس دنوں کی عدت وفات گذارے اس کے بعد وہ دوسرے نکاح کی مجاز ہو جائے گی۔ اس عدت کے لئے قاضی کے پاس رجوع ہونا ضروری نہیں، بلکہ خود اس کا ارادہ بھی ضروری نہیں اگر نیت نہ تھی دنوں کے حساب میں غلطی ہو گئی اور ''عدت وفات'' گذر گئی تو اب وہ گذر چکی۔[۴]

ہمارے زمانہ میں اخباری اشتہارات بھی کسی معاملہ کی تحقیق وتفحص کے لئے ایک اہم ذریعہ ہیں اور اس کے

---

[۱] حاشیه شیخ احمد بن محمد صاوی مالکی علی الشرح الصغیر: ۲/۲۹۳ [۲] المدونة الکبریٰ: ۲/۹۲، ۹۳
[۳] چونکہ فقہاء احناف کے یہاں ہندوستان جیسے غیر اسلامی ملکوں میں بھی دارالقضاء قائم ہو سکتا ہے اس لئے ''جماعت المسلمین'' کی ضرورت نہیں۔
[۴] المدونة: ۲/۹۳، ۱۰ الشرح الصغیر: ۲/۶۹۵

ذریعہ بھی قاضی تحقیق کرسکتا ہے۔[۱]

شوہر نفقہ چھوڑے یا عصمت کو اندیشہ ہو!

لیکن ظاہر ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جبکہ مفقود الخبر شوہر نفقہ چھوڑ کر گیا ہو یا کوئی ایسی جائداد ہو جس کو فروخت کر کے نفقہ حاصل کیا جاسکتا ہو، اور عورت اس پر قادر بھی ہو۔ اگر وہ نفقہ چھوڑ کر نہ گیا ہو تو ایسی صورت میں قاضی اپنی صوابدید سے اس سے کم مدت میں بھی نکاح فسخ کرسکتا ہے۔ علامہ صنعانی نے امام یحیٰی کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"لکن ان ترك لها الغائب مایقوم بها فهوکالحاضر اذلم یفتها الا الوطأو هو حق لهٗ لا لها والا فسخهاالحاکم عند مطالبتها ...... لقوله تعالیٰ ولا تمسکوهن ضرارًا والحدیث لا ضررفی الاسلام والحاکم وضع لد فع المضارة فی الایلاءِ والظهاروهذا ابلغ والفسخ مشروع بالعیب ونحوهٖ"[۲]

تَرجَمَہ: "لیکن اگر شوہر غائب نے اس کے لئے ایسی چیزیں چھوڑی ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنی زندگی بسر کر سکے تو وہ موجود شخص کے حکم میں ہے اس لئے کہ اب صرف اس کا جنسی حق ہی فوت ہو رہا ہے اور وہ شوہر کا حق ہے نہ کہ بیوی کا اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت کے مطالبہ پر قاضی نکاح فسخ کردے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عورتوں کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکو اور حدیث میں ہے کہ اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا۔ اور قاضی اسی لئے ہے کہ ضرر کا ازالہ کرے جیسے ایلاء اور ظہار میں، اور مذکورہ صورت میں مجبوری بڑھ کر ہے جب کہ فسخ نکاح محض عیب وغیرہ کی وجہ سے بھی مشروع ہے۔"

امام احمد کے ہاں وہ شخص جو بالکل لاپتہ نہ ہوتا ہم مستقر سے غائب ہو اور بیوی کا نفقہ ادا نہ کیا ہو تو نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنے کی اجازت ہے۔[۳] اب ظاہر ہے جب ایسے شخص کا نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے جو لاپتہ نہ ہو تو بالکل لاپتہ شخص کا نکاح تو بدرجہ اولیٰ فسخ کیا جائے گا۔ دراصل جب مفقود کوئی ایسی جائداد چھوڑ کر نہ جائے جس سے عورت کے نفقہ کی تکمیل ہو سکے، تو اب مقدمہ کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور معاملہ کی اساس شوہر کی "مفقود الخبری" نہیں رہتی بلکہ اس کا نفقہ ادا نہ کرنا اصل اور بنیاد قرار پاتا ہے۔ ایسی صورت میں

---

[۱] جیسا کہ دار القضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں اسی پر عمل ہے۔
[۲] سبل السلام: ۲۰۷/۳ [۳] الاقناع: ۱۱۳/۴

عدم انفاق کی وجہ سے جن شرطوں کے ساتھ نکاح فسخ کیا جاتا ہے انہیں کے مطابق یہاں بھی نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر مسئلہ نفقہ کا نہ ہو بلکہ عورت کی عفت وعصمت کا ہو، عورت کہے کہ چار سال انتظار کرنے میں اس کی عفت کے لئے خطرہ ہے اور وہ ایک مدت تک انتظار کے بعد ہی قاضی سے رجوع ہو تو مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ قاضی ایک سال انتظار کی مہلت دے کر...... اگر شوہر نہ آئے تو...... نکاح فسخ کرے۔[1]

لیکن چونکہ شریعت نے "ایلاء" کی مدت چار ماہ قرار دی ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ عورتوں کو چار ماہ سے زیادہ لذت زن وشو سے محروم نہیں رکھا جانا چاہیے اس لئے اگر قاضی اپنی صوابدید سے اور حالات ومصالح کو سامنے رکھ کر سال کے اندر ہی عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔ تو اس کی بھی گنجائش ہونی چاہیے، تاہم احتیاط مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کی رائے پر عمل کرنے میں ہے۔

مفقود الخبر شخص کی واپسی

اس باب کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کو دوسرے نکاح کی اجازت دے دے اور وہ نکاح بھی کر لے پھر مفقود الخبر شخص واپس آ جائے تو اب کیا حکم ہوگا؟ اکثر فقہاء اور اہل علم کی رائے یہ ہے کہ اب وہ عورت اسی "مفقود الخبر" شخص کی بیوی متصور ہوگی البتہ قاضی اسے اختیار دے گا کہ یا تو بیوی کو واپس لے لو یا تم نے جو مہر ادا کیا تھا وہ واپس لے لو، ابو یعلیٰ نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا ایک فیصلہ اسی طرح نقل کیا ہے۔ سعید بن مسیب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی بھی یہی رائے نقل کی ہے اور سہمہ بنت عمیر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا کے بقول اس کے ایک اسی قسم کے مقدمہ میں حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنی محصوری کے ایام میں اسی طرح کا فیصلہ فرمایا پھر جب یہ لوگ اس معاملہ کو حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی خدمت میں لے گئے تو انہوں نے بھی اس کو برقرار رکھا، اس کے علاوہ شعبی، ابراہیم نخعی اور حضرت عبداللہ بن زبیر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ وغیرہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔[2] امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کی بھی یہی رائے ہے اور امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کا بھی صحیح تر قول یہی ہے۔[3]

علامہ ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ نے اس سے مختلف جن لوگوں کی رائے نقل کی ہے ان میں ایک ربیعہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ ہیں ان کے نزدیک اب وہ عورت بہر صورت دوسرے شوہر کی بیوی ہے پہلے شوہر کا اب اس پر

---

[1] حیلۂ ناجزہ: ۱۷ [2] مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳۸/٤ [3] شرح وقایہ: ج ۲، رحمة الامه ۳۱۳ "کتاب العدد."

کوئی حق نہیں، چاہے دوسرا شوہر اس سے دخول کر چکا ہو یا ابھی نہیں کیا ہو۔ "فلا سبیل للاول ولا رجعة دخل بها اولم یدخل[۱]"۔ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے ہے کہ اگر شوہر اول شوہر ثانی کے دخول کرنے سے پہلے ہی آ گیا: تو عورت اس کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر دخول کر چکا ہے تو اب وہ شوہر ثانی ہی کی بیوی ہے اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ مفقود الخبر شخص اور اسی طرح کے ایک اور معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وان دخلا فالا خران احق[۲]"، یہی رائے امام احمد کی بھی ہے اور ربیعہ کی رائے کے مطابق امام شافعی کا قول مروی ہے۔[۳]

امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کے پاس موجود نہ ہو اور اس کو طلاق دے دے اور غائبانہ ہی زبانی رجعت بھی کر لے اور بیوی کو طلاق کی اطلاع تو پہنچی لیکن رجعت کی خبر نہ ہوئی اس بنا پر عدت گذرنے کے بعد وہ دوسرا نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس کے ساتھ صحبت بھی کر لے، اب شوہر اول اس کو لوٹانا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل نہ ہوگا یہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا فیصلہ اور ان کا ارشاد ہے: "فان تزوجت ودخل بها الأخر فلا سبیل لزوجها الاول الیه[۴]" امام مالک کہتے ہیں کہ میں اس پر مفقود الخبر شخص کی بیوی کے مسئلہ کو قیاس کرتا ہوں اور یہی رائے اس میں بھی رکھتا ہوں۔[۵]

بعض حضرات نے مفقود الخبر شوہر کی واپسی پر عورت کو اس کے حوالہ کرنے کو مردوں کے حقوق کے معاملہ میں مبالغہ قرار دیا ہے مگر جو بات حضرت عمر حضرت علی اور حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ جیسے صحابہ سے ثابت ہو۔ اس کے بارے میں اس قسم کی تنقید ناشائستہ ہی کہی جاسکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے یہ رائے زیادہ قوی ہے اس لئے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو دوسرے نکاح کی اجازت اس بنیاد پر دی گئی تھی کہ "شوہر اول" مر چکا ہے اب جب کہ شوہر اول مرا ہی نہیں ہے اور وہ زندہ ہے تو یہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی۔ اس لئے اس دوسرے نکاح کو کالعدم ہوجانا چاہیے۔

تاہم چونکہ اس مسئلہ میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے کوئی صراحت ثابت نہیں ہے، یہ صحابہ کے آثار ہیں اور امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اسی سے ملتے ہوئے ایک دوسرے مقدمہ میں حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا جو فیصلہ نقل کیا ہے وہ اس کے خلاف بھی ہے اس لئے آثار صحابہ کو بھی اس باب میں متعارض سمجھنا چاہیے اور اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ اجتہادی ہے اور مختلف قرائن ہیں جو اس باب میں ربیعۃ الرای اور امام شافعی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے اس دوسرے قول کے حق میں جاتے ہیں جن کو "رحمۃ الامۃ" میں نقل کیا گیا ہے۔

---

[۱] المحلیٰ: ۱۳۸/۱۰ [۲] المدونة الکبریٰ: ۹۱۲/ [۳] رحمة الامة: ۳۱۳/
[۴] رحمة الامة: ۳۱۳ [۵] المدونة الکبریٰ: ۹۳/۲

اول یہ کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی مرد کی طرف سے ایک طویل عرصہ ''جنسی حق'' سے محروم رہتی ہے اور جنسی حق یعنی جماع سے محروم کرنے کی وجہ سے شریعت جو طلاق واقع کرتی ہے، وہ ''طلاق بائن'' ہے۔ جیسا کہ ایلاء سے واضح ہے اس طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا اول کی طرف سے اسے ''طلاق بائن'' پڑ چکی ہے۔ اور اب وہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی۔

دوسرے اکثر حالات میں اور ہندوستان میں ۹۵ فیصد مفقود الخبر شخص کی بیوی نفقہ سے بھی محروم رہتی ہے اور جو فقہاء مرد کے قصداً نفقہ ادا نہ کرنے یا ادائیگی نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجین میں تفریق کی اجازت دیتے ہیں، ان کے یہاں یہ تفریق ''طلاق بائن'' کے حکم میں ہوتی ہے، جس میں مرد عورت کا ازدواجی رشتہ یکسر ختم ہوجاتا ہے۔

تیسرے مفقود الخبر شخص اور اس کی بیوی میں علیٰحدگی ''قاضی'' کے ذریعہ ہوتی ہے اور غالباً اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سوائے اس صورت کے اور جتنی بھی صورتیں ہیں ان میں قاضی کی طرف سے ہونے والی تفریق ''طلاق بائن'' ''یا فسخ'' کا درجہ رکھتی ہے اور قاضی کے منصب اور ولایت کے لحاظ سے یہی مناسب بھی ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہاں بھی یہ علیٰحدگی اسی نوعیت کی ہو۔

چوتھے بہت سے فقہاء ''نشہ'' کی طلاق کو از راہ سزا واقع قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح ''مفقود الخبر'' شخص کی طویل غیبت کی وجہ سے قاضی عورت کو جب دوسرے نکاح کی اجازت دے۔ تو ازراہِ سزا اس کو دائمی اور ناقابل تنسیخ اجازت کا درجہ دیا جانا چاہیے ورنہ تو اس کو اپنے جرم کی کوئی سزا ہی نہ ملے گی۔ حالانکہ نشہ حقوق اللہ میں تعدی ہے اور بیوی کو چھوڑ کر لاپتہ ہوجانا ''حقوق الناس'' میں تعدی ہے، اور حقوق الناس کی اہمیت بہ اعتبار ادائیگی حقوق اللہ سے زیادہ ہے،۔ بلکہ اس صورت میں بات بالکل الٹی ہوجائے گی، شوہر ثانی جو بیوی کا حق ادا کررہا ہے اسے جرم بے گناہی کی سزا یہ ملے گی کہ اس کی شریک حیات جدا ہوجائے اور مفقود الخبر شخص کو اپنی تعدی اور ظلم کے باوجود ایک عرصہ تک تمام ذمہ داریوں سے بے تعلق رہنے کے باوجود پھر اس کی بیوی مل جائے۔

ان سب کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ پر ہندوستانی سماج کی روشنی میں بھی سوچنا ہوگا، عربوں میں کسی مطلقہ یا بیوہ کا نکاح کوئی مسئلہ نہ تھا اور اب بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ مگر ہندوستان میں ہندو رسم ورواج سے تاثر کی وجہ سے مطلقہ یا بیوہ عورتوں سے نکاح یا تعدد ازدواج ایک شاذونادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے اب ایک تو یونہی کوئی شخص ایسی شوہر دیدہ عورت سے نکاح کو بمشکل تیار ہوگا اور اگر اسے یہ خدشہ بھی دامنگیر ہو کہ کسی بھی وقت شوہر اول کی واپسی ہوسکتی ہے۔ اور اس کے بعد بیوی بھی واپس چلی جائے گی اور اس سے ہونے والی اولاد کا مسئلہ بھی ''مسئلہ'' بن جائے گا تو کون ہے جو نکاح کے لئے تیار ہو؟ اس لئے اس قسم کی قید کم از کم۔ ہندوستان کے ماحول میں اس

اجازت سے عملاً عورتوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکے گی۔ اس لئے ''مفقود الخبر شخص کی بیوی کو قاضی کی طرف سے دوسرے نکاح کی اجازت نا قابل تنسیخ ہوگی، اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہ ہوگا اور اگر وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھا چکا تھا تو اب اسے ادا شدہ مہر کی طلبی کا بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

هٰذا ما عندی والله أعلم بالصواب.

غائب غیر مفقود کا حکم

ایسا شوہر جو بالکل لاپتہ نہ ہو، لیکن اس کا کوئی متعین پتہ بھی نہ ہو۔ کبھی سنا جاتا ہو کہ وہاں ہے کبھی یہاں ہے لیکن بیوی کے پاس نہ آتا ہو اور نہ نفقہ ہی ادا کرتا ہو، اس کو اصطلاح میں ''غائب غیر مفقود'' کہتے ہیں۔ نفقہ ادا نہ کرنے اور جنسی حق سے محروم رکھنے کی وجہ سے عورت کے مطالبہ پر قاضی اس کا نکاح بھی فسخ کر سکتا ہے۔ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں تو اگر اس کا ایک متعینہ پتہ ہو، خطوط بھی آتے ہوں لیکن نفقہ نہ دیتا ہو، یا نفقہ بھی ادا کرتا ہو لیکن گھر نہ آ کر قصداً عورت کو تکلیف دیتا ہو اور اس کو صنفی تقاضوں سے محروم رکھتا ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح فسخ کر سکتا ہے:

''و إن كانت غيبته غير منقطعة يعرف خبرهٗ وياتي كتابه فليس لامرأته أن تتزوج إلا أن يتعذرالإنفاق عليها من ماله فلها الفسخ لا بتعذر الوطأاذا لم يقصد بغيبته الا ضرار بتركه فان قصده فلها الفسخ به اذا كان سفره أكثر من أربعة اشهر.''[1]

تَرْجَمَہ: ''جب شوہر کی غیبت ایسی ہو کہ بالکل ہی لاپتہ نہ ہو بلکہ اس کا پتہ معلوم ہو اور خط آتا ہو تو عورت کو حق نہیں کہ دوسرا نکاح کر لے، سوائے اس کے کہ شوہر کے مال میں سے اس کے اخراجات کی تکمیل دشوار ہو جائے اب اس کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن حق وطی سے محرومی کی بنا پر نہیں جبکہ غیبت سے وطی چھوڑ کر عورت کو ضرر میں مبتلا کرنا مقصود نہ ہو اور اگر قصداً ایسا کر رہا ہو (یعنی وطی سے محروم کر رہا ہو) تو اگر مرد کا سفر چار ماہ سے زیادہ کا ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔''

جب اس صورت میں فسخ نکاح کی گنجائش ہے جب کہ شوہر کا پتہ بھی ہو، تو اگر اس کا پتہ ہی نہ ہو اور وہ بھاگا بھاگا رہتا ہو تو عورت کو اس کے ظلم اور اس کی طرف سے پہنچنے والے ''ضرر'' سے بچانے کے لئے ''فسخ نکاح'' بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

هٰذا ماعندی والله أعلم بالصواب

---

[1] الاقناع: جلد ٤ ١١٣

زدوکوب اور ظلم وزیادتی کی بناء پر فسخ نکاح

میاں بیوی کے تعلقات میں اگر کوئی ناخوشگوار موڑ آئے تو اس کی اصلاح اور درستگی کی کیا صورت ہو؟ قرآن مجید نے اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

﴿والّتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن﴾ [۱]

ترجمہ: "جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہو ان کو سمجھاؤ۔ خوابگاہ میں ان کو الگ کرو اور سرزنش کرو۔"

اس طرح اصلاح کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شوہر عورت کو سمجھائے اور پند وموعظت سے کام لے پھر اگر اس کے باوجود عورت اپنی نافرمانی سے باز نہ آئے تو اپنی خوابگاہ اور بستر چند دنوں کے لئے اس سے الگ کرلے۔ اگر اس کے باوجود وہ اپنی روش پر قائم رہے تو معمولی مار پیٹ کی اجازت دی گئی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک الفاظ میں "ضرب مبرح" کی بہر صورت اجازت نہیں ہے۔ حجۃ الوداع کے خطبہ کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"إتقوا اللّٰہ فی النساء فانکم اخذتموھن بأمانة اللّٰہ واستحللتم فروجھن بکلمة اللّٰہ وان لکم علیھن أن لا یوطی فرشکم احداً تکرھونه فان فعلن فاضربوھن ضرباً غیر مبرحٍ ولھن علیکم رزقھن وکسوتھن بالمعروف." [۲]

ترجمہ: "عورت کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔ تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور اللہ کے حکم سے ان کی عصمتیں حلال کی ہیں، تمہارا ان پر حق ہے کہ تمہارے بستر کو روندنے نہ دیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کر گذریں تو ان کو اس طرح مارو کہ تکلیف دہ نہ ہو اور تمہارے ذمہ ان کے لئے معروف طریقہ پر روزی اور لباس ہے۔"

ایک حدیث میں یہ بھی ہے کہ چہرے پر نہ مارے اور گالی گلوچ نہ کرے۔ [۳] چنانچہ باوجود اس کے کہ شوہر کے

---

[۱] نساء: ٦ [۲] احکام القرآن للجصاص: ۹۸/۲، ۶۹

[۳] ابن جریر عن حجاج مرسلاً. طبرانی عن بھز بن حکیم

لئے بیوی کی سرزنش کی گنجائش ہے اگر کسی بد بخت نے بیوی کی کسی واقعی غلطی کی بنا پر بھی ایسی تعزیر کی جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اس کا ضامن ہوگا۔ "اذا عزر زوجته للزينة اوللا جابة اذا دعاها الىٰ فراشه اولاجل ترك الصلوٰة او الخروج من البيت فماتت ضمن[1]"

عام طور پر فقہاء نے چار اسباب کے تحت سرزنش کی اجازت دی ہے، زیبائش وآرائش نہ کرنا، بلانے کے باوجود ہمبستری کے لئے بلا عذر آمادہ نہ ہونا، نماز نہ پڑھنا، غسل جنابت نہ کرنا اور گھر سے بلا اجازت نکل جانا[2] لیکن بعض فقہاء کا خیال ہے کہ نماز، غسل اور وہ امور جن کا تعلق خود عورت کی ذات اور آخرت سے ہے۔ ان کی وجہ سے تعزیر درست نہیں، صرف انہی امور کی وجہ سے بیوی کی تعزیر کی جاسکتی ہے جن کا تعلق شوہر کے حقوق سے ہے۔ "وذكر في النهاية انه انما يضربها لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة تعود الى المرأة الا ترى انه ليس له ان يضربها علىٰ ترك الصلوٰة."[3]

اسی طرح اگر عورت کے نشوز اور نافرمانی کے بغیر اس کو مار پیٹ کرے تو اب بھی شوہر اس کا ذمہ دار ہوگا[4] اور جرم تصور کیا جائے گا امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ہاں شوہر کی اس زیادتی کی بناء پر عورت قاضی کے ہاں مقدمہ کرسکتی ہے اور قاضی ایسی صورت میں شوہر کی مناسب سرزنش کرے گا لیکن اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ البتہ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے ہاں عورت طلاق کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ "فلها التطليق والقصاص."[5]

ہندوستان میں!

ہندوستان میں چونکہ نظام عدل مسلمانوں کے ہاتھ میں نہیں ہے اور ان کے پاس ایسی مقتدر قوت نہیں ہے جو ایسے لوگوں کی جسمانی سرزنش کر سکے۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ اس مسئلہ میں مالکیہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے اختیار کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے اور امارت شرعیہ بہار اڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ میں اسی پر عمل ہے۔

ضربِ مبرح

اب ضروری ہے کہ دو باتیں واضح کردی جائیں۔ اول کہ "ضرب مبرح" کا اطلاق کیسی مار پیٹ پر ہوگا؟

---

[1] الفتاوىٰ الهندية: ۲۳٦/۲، نیز ملاحظہ ہو: شرح وقاية: ۳۱/۲، الهداية: ۵۱٦/۲
[2] حاشيه شهاب الدين احمدشلبى علىٰ هامش تبيين الحقائق: ۲۱۱/۳
[3] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ۲۱۱/۳　[4] حواله سابق　[5] الشرح الصغير: ۵۱۲/۲

دوسرے اس بارے میں فقہاء مالکیہ کے مسلک اور طریق کار کی تفصیلات کس طرح ہیں؟

ضرب مبرح کے سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لیس له أن یضربها فی التادیب ضربا فاحشا وهو الذی یکسر العظم اویخرق الجلد أو یسودهٗ کما فی التتارخانیة."

تَرجَمہ: "مرد کو حق نہیں کہ ادب دینے کی غرض سے عورت کو شدید حد تک زدو کوب کرے شدید زدوکوب سے مراد اس طرح مارنا ہے کہ ہڈی ٹوٹ جائے یا سیاہ پڑ جائے جیسا کہ فتاویٰ تا تارخانیہ میں ہے۔"

اور تفسیر خازن میں بیوی کو شدید زدوکوب کی مذمت کی روایات نقل کرنے کے بعد لکھا گیا ہے:

"ففی هذه الا حادیث دلیل علیٰ ان الا ولیٰ ترك الضرب للنساء فان احتاج الیٰ ضربها للتادیب فلا یضربها ضرباً شدیداً ولکن ذالك مفرقاولا یوالی بالضرب علیٰ موضع واحد عن بدنها ولیتق الوجه لا نه مجمع المحاسن ولا یبلغ بالضرب عشرة اسواط وقیل ینبعی ان یکون الضرب بالمندیل والید ولا یضرب بالسوط والعصا بالجملة فالتخفیف بأبلغ شیء اولیٰ فی هذا الباب."

تَرجَمہ: "پس ان احادیث میں دلیل ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے پھر اگر ادب دینے کے لئے یہ ضروری ہی ہو جائے تو شدید زدوکوب نہ کرے مختلف جگہوں پر مارے، مسلسل بدن کے کسی ایک ہی حصہ پر نہ مارے، چہرے پر مارنے سے احتراز کرے اس لئے کہ وہ محاسن کا مظہر ہے۔ مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچادے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ہاتھ اور رومال سے مارے۔ لاٹھی اور کوڑے سے نہ مارے۔ سزا میں آخری درجہ تخفیف اس معاملہ میں بہتر ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ:

چہرہ پر مارنا۔

ایک ہی مقام پر مسلسل مارنا۔

اس طرح مارنا کہ جسم پر نشان پڑ جائے یا سیاہ ہوجائے۔ یا چمڑہ پھٹ جائے اور خون نکل آئے، یا ہڈی ٹوٹ جائے۔

کوڑے اور لاٹھی سے مارنا۔

یہ سبھی "ضرب مبرح" میں داخل ہیں۔ اور پیٹ، سینہ دماغ اور جسم کے ایسے حصوں پر مارنا جو طبی اعتبار سے

خاص نزاکت کے حامل ہوں، بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہوں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات اس طرح ہیں:

اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شوہر نے بیوی کو تکلیف دہ حد تک اس کی غلطی پر مارا ہے یا کسی سبب شرعی کے بغیر مارا ہے یا لعن طعن کیا ہے اور برا بھلا کہا ہے تو چاہے یہ بات ایک ہی بار کیوں نہ پیش آئی ہو اور بار بار اس کا تکرار نہ ہوا ہو پھر بھی اگر عورت تفریق کی خواہاں ہو تو قاضی تفریق کردے گا "(وتعديه) اى الزوج على الزوجة بضرب لغير موجب شرعي اوسبب كلعن ونحوه وثبت ببينة او اقرار ...... (ولها التطليق) بالتعدى اذا ثبت (وان لم يتكرر) التعدى منه عليها."

اور اگر عورت کا مطالبہ طلاق کا نہ ہو بلکہ مصالحت اور اصلاح حال چاہتی ہو تو قاضی سمجھائے، اس سے کام نہ چلے تو ڈانٹ کر فہمائش کرے اس سے بھی اصلاح نہ ہو سکے اور مناسب سمجھے تو مار کر سرزنش کرے "(زجره الحاكم بوعظ فتهديد) ان لم ينزجر بالوعظ (فضرب إن أفاد) الضرب اى ظن إفادته والإفلا، وهذا إن اختارت البقاء معهٗ."

اگر عورت مرد کی ظلم وزیادتی کی مدعی ہو اور معاملہ ثابت نہ ہو سکے، یا زوجین ایک دوسرے کی زیادتی کا دعویٰ کر رہے ہوں اور قاضی صحیح نتیجہ تک نہ پہنچ سکے تو حکم دے کہ زوجین ایسے محلّہ اور ایسے لوگوں کے درمیان رہیں جو مصالح اور شریف ہیں تاکہ ان کے ذریعہ نشاندہی ہو سکے کہ زوجین میں سے کس کی زیادتی ہے۔ پھر اس کی روشنی میں قاضی فیصلہ کرے، بہ شرطیکہ پہلے سے وہ ایسے لوگوں کے درمیان رہائش پذیر نہ ہوں۔ "و إن أشكل أسكنها بين صالحين إن لم تكن بينهن."

......لیکن اگر اس کے باوجود زوجین میں نزاع باقی رہے اور قاضی کے یہاں ایک فریق کی زیادتی ثابت نہ ہو سکے تو وہ دو حکم متعین کریں جو اس بات کے مجاز ہوں کہ اتفاق رائے سے مصالحت کرادیں۔ یا تفریق کرادیں۔ یا خلع کی صورت اختیار کریں۔

ثم بعث حكمين من أهلها.[1]

---

[1] الشرح الصغير: ۵۱۱/۲. ۵۱۳ حکم کے سلسلے میں تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو، اس کتاب کا مقالہ خلع میں قاضی و حکم کے اختیارات۔ بیوی کی تادیب کے شرعی اصول و احکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ "چند اہم مسائل بدلے ہوئے حالات: ماحول میں" تصنیف: مولانا مجاہد الاسلام قاسمی۔

امراض وعیوب کے باعث فسخ نکاح

یوں تو مرض اور بیماری زندگی کا ساتھی ہے۔ تاہم بعض امراض ایسے ہیں جو اپنے تکلیف دہ اور متعدی اثرات کی وجہ سے لوگوں کے لئے قابلِ نفرت ہوجاتے ہیں یا ان کی وجہ سے مرد وعورت کے درمیان یا تو ازدواجی ملاپ ممکن نہیں ہوتا یا اس میں دلچسپی اور رغبت باقی نہیں رہتی۔ سوال یہ ہے کہ آیا ایسے امراض کی وجہ سے زوجین کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ دوسرے فریق کی بیماری اور عیب کے باعث فسخ نکاح کا مطالبہ کریں یا اس کا حق حاصل نہیں ہوگا؟

یہ سوال خود اپنے اندر کئی شق رکھتا ہے اور جب تک ان کی وضاحت نہ ہوجائے اس کے بارے میں فقہاء کی رائیں واضح نہیں ہوسکتیں۔

❶ شوہر یا بیوی میں عیب پہلے سے تھا، لیکن نکاح سے پہلے دوسرے فریق کو آگاہ نہیں کیا گیا، نیز نکاح کے بعد اپنی زبان یا عمل کے ذریعہ دوسرے فریق نے رضامندی ظاہر نہیں کی۔

❷ عیب پہلے سے تھا اور دوسرا فریق اس سے بے خبر تھا نکاح کے بعد جب باخبر ہوا تو اپنی طرف سے رضامندی ظاہر کردی۔

❸ نکاح کے بعد شوہر میں عیب پیدا ہوا۔

❹ نکاح کے بعد بیوی میں عیب پیدا ہوا۔

فقہاء کی رائیں

اصحاب ظواہر کے نزدیک ان تمام صورتوں میں زوجین میں سے کسی کو بھی فسخ نکاح کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہے، یہی رائے ابن حزم کی ہے۔[1] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک اگر شوہر نامرد یا مقطوع الذکر ہو تو پہلی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی اس وقت اس کو یہ حق حاصل ہوگا جب کہ مرد نے ایک دفعہ بھی جماع نہ کیا ہو۔[2]

اس کے سوا اور کسی صورت میں نکاح فسخ نہیں کیا جاسکتا۔ امام شافعی اور امام احمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں

[1] المحلی: ۱۰/۱۰۹ [2] الهدایہ: ۲/٤۰۱

دوسری صورت کے سوا تمام صورتوں میں جو فریق اس عیب سے پاک ہو وہ دوسرے فریق سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتا ہے[۱] امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں چوتھی صورت میں بھی جب کہ عورت کے اندر نکاح کے بعد عیب پیدا ہوا ہے۔ مرد فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتا اس لئے کہ وہ طلاق دے کر عورت سے نجات حاصل کرسکتا ہے، البتہ پہلی صورت میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کو اور تیسری صورت میں بیوی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرے۔[۲]

امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مرد تو کسی بھی صورت میں فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتا، البتہ عورت پہلی صورت میں بھی جب کہ وہ شوہر کی بیماری سے لاعلم رہی ہو مطالبہ کرسکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی جب کہ یہ مرض پیدا ہوا ہے۔[۳]

امراض وعیوب

اب مناسب ہوگا کہ ان امراض وعیوب کا بھی ذکر کر دیا جائے جو ''علیٰ اختلاف الاقوال'' مختلف فقہاء کے نزدیک فسخ نکاح کا باعث ہیں، فقہاء نے ان عیوب کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ وہ جو مرد وعورت کے درمیان مشترک ہیں، وہ جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں، اور وہ جو عورتوں کے لئے مخصوص ہیں۔

پہلے قسم کے امراض یہ ہیں:

① جنون ...... (پاگل پن)

② جذام ...... (کوڑھ)

③ برص، سفید ہو یا کالا ...... (سفید وسیاہ داغ)

④ عذیطہ ...... (کہ مرد یا عورت کو جماع کے وقت پائخانہ نکل آئے۔ علامہ دردیر مالکی نے اسی حکم میں اس کو بھی رکھا ہے جس کو پیشاب نکل آئے۔)

دوسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

① خصاء ...... (مرد کے فوطوں کی گولیاں نکال دینا)

② جب ...... (مرد کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو)

③ عنۃ ...... (نامرد ہونا)

④ اعتراض ...... (مرد کے عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو)

[۱] رحمة الامة: ۲۷٤. كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۱۸۰/٤

[۲] الشرح الصغير: ۴٦٧/۲ [۳] البحرالرائق: ۱۲٦/٤

تیسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

① قرن ...... (ایک بیماری جس میں عورت کی شرمگاہ میں ہڈی نکل آتی ہے اور اس سے ہمبستری دشوار ہوجاتی ہے)

② رتق ...... (اندام نہانی پر گوشت کا ایسا ٹکڑا ہوجائے کہ جماع نہ کیا جاسکے)

③ عفل ...... (یہ بھی ایک زائد گوشت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اتنی تنگی پیدا ہوجاتی ہے کہ جماع نہیں کیا جاسکتا!

④ افضاء ...... (جماع کی کثرت کے باعث ہمبستری اور پائخانہ کے راستوں کا مل جانا)

⑤ بخر ...... (شرمگاہ یا بغل یا منہ سے بدبو آنا)[1]

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ کے ہاں یہ سبھی عیوب کسی نہ کسی صورت میں فسخ نکاح باعث کا قرار پاتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے ہاں صرف "جب" اور "عنت" موجب فسخ ہے۔ امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے ہاں جنون، برص، اور جذام بھی ان اسباب میں سے ہیں۔ جن کی بناء پر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے جب کہ حافظ ابن قیم کے ہاں اس مسئلے میں بڑا توسع نظر آتا ہے۔

ومن تدبر مقاصد الشرع فی مصادر ہ وموارده وعدله وحكمته وماشتملت عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة ...... وأما الاقتصار على عيبين أوثلاثة أو أربعة أو خمسة أوستة أوسبعة أوثمانية ماهو أولى منها أومساويها فلا وجه له فالعمى والزمن والطرش وكونها مقطوعة اليدين أوالرجلين أو أحدهما من أعظم المنفرات.[2]

تَرجَمہ: "جس نے شریعت کے مقاصد اس کے مصادر و مآخذ۔ اور اس کے مزاج عدل وحکمت پر اور جن مصلحتوں کو وہ شامل ہے اس پر غور کیا ہوگا، اس پر اس قول (عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح) کا راجح ہونا مخفی نہیں رہ سکتا اور یہ بات کہ یہ شریعت کے اصول سے قریب ہے ...... اور دو، تین یا چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، عیوب یا اس سے بڑھ کر یا اس کے مساوی قسم کے عیوب کی تحدید کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ نابینا، گونگا ...... دونوں ہاتھ یا پاؤں یا ایک کا کٹا ہوا ہونا بھی سخت نفرت کا باعث ہوسکتا ہے۔"

---

[1] ان امراض کی وضاحت اکثر کتب فقہ میں موجود ہے۔ میں نے البحر الرائق": ۱۲٦/٤، رحمة الامة ۲۷٤ اور الشرح الصغير: ٤٦٩/٢ تا ٤٧٠ سے لیا ہے۔

[2] سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۱۳٤/۱

ابن حزم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے دلائل

اب ذرا ان فقہاء کے دلائل پر بھی ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینی چاہیے۔ ابن حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب ایک نکاح صحیح طور پر پایۂ تکمیل کو پہنچ چکا ہے تو اب اس کے فسخ کئے جانے کے لئے کوئی شرعی دلیل درکار ہے جو صحیح بھی ہو، دوسری طرف عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کی بابت جتنی حدیثیں پیش کی جاتی ہیں وہ سبھی ضعیف ہیں۔ "واما الرواية عن عمرو علي فمنقطعة وعن ابن عباس من طريق لاخيرفيه[1]" ابن حزم نے استدلال میں حضرت رفاعہ کی بیوی کا بھی واقعہ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے شوہر کی قوت مردی کے بارے میں عیب کی شکایت کی تھی کہ ان کا محض کپڑے کے جھالر کے مانند ہے اس کے باوجود آپ نے تفریق نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ تم اپنے پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتیں جب تک کہ اس شوہر کا شہد نہ چکھ لو، یعنی ہمبستر نہ ہولو اگر عیب کی وجہ سے تفریق کی گنجائش ہوتی تو حضور ﷺ تفریق کردیتے[2]۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا اس روایت سے استدلال محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ امرأۃ رفاعہ نے اپنے دوسرے شوہر سے فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کیا تھا۔ دوسرے شوہر نے تو ان کو طلاق دے ہی دی تھی، بلکہ وہ یہ دریافت کرنا چاہتی تھیں کہ کیا اب وہ اپنے سابق شوہر حضرت رفاعہ کے لئے جو ان کو تین طلاق دے چکے تھے، حلال ہوگئیں اور اب وہ ان کے نکاح میں جاسکتی ہیں۔ حالانکہ دوسرے شوہر ان سے صحبت کرنے پر قادر نہ ہو سکے؟ اور اس کی دلیل مؤطا امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی راویت ہے کہ "ان رفاعة طلق امرأته تميمة بنت وهب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا فنكحت عبدالرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع ان يمسها ففارقها فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الا ول ...... في رواية فطلقها."[3]

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء کا استدلال ایک تو اس واقعہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ غفار کی ایک خاتون سے نکاح فرمایا۔ جب وہ آپ ﷺ کی خدمت میں آئیں اور اپنے بعض کپڑے اتارے تو آپ ﷺ نے دیکھا کہ ان کے پہلو پر برص کا سفید داغ ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اپنا کپڑا پہن لو اور اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جاؤ۔ "تزوج رسول الله صلعم العالية من بني غفار فلما دخلت عليه وضعت ثيابها

[1] المحلى: ١٠/١١٤　[2] حواله سابق　[3] بلوغ المرام، موطا امام مالك رحمه الله تعالىٰ: ٢٦٤، ط ديوبند۔

فرای بکشحها بیاضا فقال ثیابك والحقی باهلك[1]‘‘ اس روایت سے معلوم ہوا کے مرد کو عیب کی بنا پر بیوی سے ہونے والا نکاح کالعدم کرنے کا اختیار حاصل ہوگا جب شوہر کو یہ حق ہوگا جس کو طلاق دینے کا اختیار بھی ہے تو بیوی کو بدرجہ اولی ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ طلاق دیکر اپنے آپ کو آزاد کر لینے کا اختیار بھی نہیں رکھتی۔

دوسرے نامردی اور شوہر کے مقطوع الذکر ہونے کی صورت میں اصحاب ظواہر کے سوا تمام امت کا اتفاق ہے کہ عورت کے مطالبہ پر اس کا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ نامردی بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے مرد جماع نہیں کرسکتا۔ برص، جذام وغیرہ بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے جماع سے طبیعت نفور کرتی ہے، اس لئے ان بیماریوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

تیسرے وہ نکاح کو معاملہ خرید و فروخت پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بیع میں عیب اور نقص کی بناء پر سودا (مبیع) واپس کیا جاسکتا ہے، اسی طرح نکاح میں بھی عیب کی وجہ سے نکاح کو مسترد کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ دونوں ہی لین دین کا معاملہ (عقد معاوضہ) ہے۔ بیع میں ثمن اور مبیع کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے اور نکاح میں ’’مہر‘‘ اور عورت کی عصمت کا ایک دوسرے سے تبادلہ کیا جاتا ہے۔

البتہ جمہور نے جو ان ۱۳ امراض کو ہی عیب شمار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جنون، برص اور جذام کے علاوہ تمام وہ امراض شامل ہیں جن کا تعلق شرمگاہ اور جنس سے ہے اور حضرت علی وحضرت عمر رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمَا سے مروی ہے کہ چار ہی بیماریاں ہیں جن کی وجہ سے عورتیں رد کر دی جائیں گی۔ جنون، جذام، برص اور شرمگاہ کی بیماریاں ہیں۔ **’’لا ترد النساء الامن أربع من الجنون والجذام، والبرص والداء فی الفرج.‘‘** ...... اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے۔ **’’أربع لا یحزن فی بیع ولا نکاح المجنونة والمجذومة والبرصاء والعفلاء.‘‘**[2]

جمہور کے دلائل پر ایک ناقدانہ نظر!

جمہور کے دلائل میں حقیقت یہ ہے کہ صرف دوسری دلیل بے غبار ہے کہ جب عنین ہونے کی وجہ سے تفریق کی جاسکتی ہے تو ان امراض کی وجہ سے بھی تفریق کی جانی چاہیے جو کسی وجہ سے باہمی جنسی تسکین میں حارج بنتے ہوں اور باعث نفور ہوں رہ گیا حضور ﷺ کے قبیلہ بنو غفار کی ایک خاتون سے نکاح کا واقعہ۔ تو اول تو وہ سند کے لحاظ سے ضعیف ہے اس روایت کو کعب بن عجرہ سے زید بن کعب اور زید بن کعب سے جمیل بن

[1] مسند احمد بن حنبل: ۴۹۳/۳، عن کعب بن زید اوزید بن کعب.

[2] سبل السلام: ۱۳۴/۱ صنعانی کو اعتراف ہے کہ حضرت علی وعمر کا اثر ایسی سند سے منقول ہے جس میں انقطاع ہے البتہ ابن عباس کا اثر ’’اسنادجید‘‘ سے مروی ہے، مگر ابن حزم اس روایت کی سند کے بارے میں کہتے ہیں۔ ’’لاخیر فیه‘‘

زید نقل کرتے ہیں یہ جمیل بن زید متروک ہیں۔ محدثین نے ان سے روایت قبول نہیں کی ہے اور زید بن کعب مجہول ہیں۔ کعب کے کوئی صاحب زادہ اس نام سے معروف نہیں ہیں[۱] دوسرے حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: "الحقی باھلك" (اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جا) یہ لفظ طلاق کے لئے بھی مستعمل ہے۔ عین ممکن ہے حضور ﷺ نے طلاق دے دی ہو۔ اس لئے اس سے زیادہ سے زیادہ آپ کا طلاق دیا جانا ثابت ہوسکتا ہے، عیب کی بنا پر نکاح کو رد کر دینا ثابت نہیں ہوتا اسی طرح ""نکاح" کو "بیع" کی نظیر قرار دینا بھی قابلِ غور ہے۔ ابن حزم نے اس پر مفصل تنقید کی ہے اور معاملۂ نکاح اور معاملۂ خرید وفروخت کا فرق واضح کیا ہے، تاہم اس قدر تو بالکل واضح ہے کہ "بیع" تو ہر قسم کے عیب کی وجہ سے رد کی جاسکتی ہے۔ جب کہ نکاح کے بارے میں کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ ہر چھوٹے بڑے عیب اور نقص کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔

ترجیح

اس لئے واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں سب سے معتدل، متوازن اور قابل عمل رائے امام محمد کی ہے، یعنی مرد کو تو نکاح مسترد کرنے کا حق نہیں ہوگا اس لئے کہ "طلاق" کی صورت اس کے پاس ایک راہ نجات موجود ہے۔ وہ طلاق دے کر بیوی سے خلاصی حاصل کرسکتا ہے، حضرت علی کے ایک اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، آپ نے فرمایا: "أیمارجل تزوج إمرأة مجنونة أوجذماء أوبرصاء أوبها قرن فهی إمراتهٔ إن شاء طلق و إن شاء أمسك[۲]"...... ہاں اگر مرد کسی عیب میں مبتلا ہو تو عورت کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے، یہی رائے مشہور تابعی حضرت سعید بن میبّب سے بھی منقول ہے۔ "إمرأة تزوجت رجلاً به جنون أوضر فإنها تخير فان شاء ت قرنت و إن شاء ت فارقت[۳]" حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ کوئی مجنون قسم کا آدمی اپنی بیوی سے کھیلے یا اس کو ضرر پہنچائے، تو شوہر کا ولی بیوی کو طلاق دے دے۔ "اذا عبث المعتوه بامرأته طلق علیه ولیه[۴]" قاضی بھی ولی ہوتا ہے۔ اگر یہاں "ولی" سے "قاضی" مراد لے لیا جائے، تو یہ اثر بھی امام محمد کے حق میں جاتا ہے۔

متاخرین احناف کا عمل

چونکہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مسلک اس مسئلہ میں شریعت کی روح ومزاج سے قریب بھی ہے اور

---

[۱] ابن حزم کہتے ہیں: هذا من روایة جمیل بن زید وهو مطروح متروك جملة عن زید بن كعب وهو مجهول لایعلم لكعب بن عجرة ولدا سمهٔ زید (المحلیٰ: ۱۰/۱۱۵) اور صنعانی لکھتے ہیں: وفی اسناده جمیل بن زید وهو مجهول واختلف علیه فی شیخه اختلافاً كثیراً (سبل السلام: ۱/۱۳٤)

[۲] مدونة الامام مالك: ۲/۱٦۹ [۳] حواله سابق. [۴] المحلی: ۱۰/۱۱۲

مصلحت عامہ کے مطابق بھی اس لئے بعد کو فقہاء احناف نے بھی امام محمد ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔ "إن كان الجنون حادثا يؤجله سنة كالعنة و إن كان مطبقا فهو كالجب وبه ناخذ.[1]" علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ اگر قاضی عیب کی بنا پر رد نکاح کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ "أن القاضي لو قضى برد أحد الزوجين بعيب نفذ قضاءهٗ.[2]"

عام طور پر مصنفین نے یہی نقل کیا ہے کہ امام محمد صرف جنون جذام اور برص کی بیماریوں ہی میں فسخ نکاح کی اجازت دیتے ہیں لیکن بعض مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کے ہاں اس مسئلہ میں توسع ہے، چنانچہ فخر الدین زیلعی کہتے ہیں۔

"وقال محمد: ترد المرأة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الىٰ حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة.[3]"

تَرجَمَہ: "امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس کے باوجود اس کے ساتھ رہا نہ جاسکتا ہو تو، عورت نکاح رد کر سکتی ہے، اس لئے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہو جائے گا، تو اس طرح اب یہ مجبوب اور نامرد ہونے کے حکم میں ہوگا۔"

"خلوه من كل عيب يمكنها لمقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح.[4]"

تَرجَمَہ: "امام محمد کے نزدیک نکاح لازم ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ ایسے عیوب سے خالی ہو جن کے پائے جاتے ہوئے وہ ضرر کے بغیر مرد کے ساتھ نہیں رہ سکے۔ یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فسخ نکاح کر دیا جائے گا۔"

اس لئے اول تو خود امام محمد کے یہاں صرف جذام، جنون اور برص کی بیماریوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ تمام بیماریاں موجب فسخ ہیں جن کی موجودگی میں مرض کے متعدی اور قابل نفرت ہونے کے باعث زوجین کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہو جائے اور اگر امام محمد کی رائے ایسی نہ بھی ہو، تو بھی مصلحت شرعی کے تحت متاخرین کو اس مسئلہ میں توسع سے کام لینا پڑا۔ چنانچہ طحطاوی نقل کرتے ہیں: "وألحق بها القهستاني كل عيب لا يمكن المقام معه الا بضرر.[5]"

---

[1] الفتاوى الهندية: ١٣٤/٢ [2] البحر الرائق: ١٢٧/٤ [3] تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ٤٥/٣
[4] بدائع الصنائع: ٣٢٧/٢ [5] طحطاوي: ٢١٣/٢

خلاصۂ بحث

اس لئے ہمارے زمانے میں ان تین امراض کے علاوہ دوسرے تمام تکلیف دہ متعدی اور قابل نفور امراض بھی موجب فسخ ہیں اور عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ جیسے سوزاک، آتشک وغیرہ...... البتہ اس حق کا استعمال وہ اس وقت کرسکے گی جب کہ: خود عورت اس مرض میں مبتلا نہ ہو۔

نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ ہو۔

پھر نکاح کے بعد اس سے مطلع ہوجانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو جیسا کہ نامرد کے مسئلہ میں ہے یا یہ کہ نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوئے ہوں۔

علامہ دردیر مالکی کے الفاظ میں:

"اذا لم يسبق علم بالعيب قبل العقد فان علم بالعيب قبل العقد فلا خيار له ولم يرض بالعيب حال اطلاعه عليه ...... واما ما حدث منها بعد العقد فان كان بالزوجة فلا رد للزوج به وهو مصيبته نزلت به وان كان بالزوج فلها رده ببرص وجذام وجنون لشدة الا يلام وعدم الصبر عليها."[1]

ترجمہ: "جب کہ عقد سے پہلے عیب کا علم نہ ہو۔ اگر پہلے سے معلوم ہو تو اب مرد کو خیار حاصل نہ ہوگا اور نہ عیب پر مطلع ہونے کے بعد راضی رہا ہو...... اور وہ عیب جو نکاح کے بعد پیدا ہوا ہے تو اگر بیوی کو ہے تو شوہر کو نکاح رد کرنے کا حق نہیں اس کے لئے منجانب اللہ ایک آزمائش ہے اور اگر شوہر کو ہو تو بیوی برص، جذام اور جنون کی وجہ سے رد کرسکتی ہے، چونکہ اس میں سخت ایذاء ہے اور صبر نہیں کیا جاسکتا۔"

"وان كان مصيباً بمثله ...... فقال اللخمی ان كانا من جنس واحدٍ فان له القيام."[2]

ترجمہ: "اگر زوجین میں دوسرے فریق کو بھی اس کے مثل عیب ہو تو لخمی کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی طرح کے عیب ہوں تو اس کو دوسرے فریق کے ساتھ ہی قیام کرنا ہوگا۔"

البتہ جنون میں اس قدر تفصیل ہے کہ فقہاء نے جنون کی دو قسمیں کی ہیں۔

"جنون مطبق" اور "جنون غیر مطبق" جنون مطبق یہ ہے کہ جنون ہر وقت رہتا ہو اور آدمی مستقل پاگل ہو۔

---

[1] الشرح الصغير: ٢/٤٦٧، ٤٧٠ [2] حواله سابق.

ایسی صورت میں قاضی فی الفور نکاح فسخ کردے گا اور ''جنون غیر مطبق'' یہ ہے کہ وقفہ وقفہ سے جنون کا دورہ پڑتا ہو ایسے مریض کو ایک سال علاج کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کے باوجود وہ صحت مند نہ ہو تو پھر نکاح فسخ کردیا جائے گا۔[1]

[1] الفتاوى الهنديه: ۱۳٤/۲

نامردی اور جنسی حق سے محرومی کی بناء پر فسخ نکاح

بیوی کے جو حقوق ہیں ان میں سے ایک اہم ترین حق اس کے جنسی تقاضوں اور خواہشات کی تکمیل ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ یہ میاں بیوی کا ایک دوسرے کے ذمہ اولین حق ہے اور نکاح کا مقصود یہی ہے، اسی لئے قرآن مجید نے ''نکاح شدہ مرد وعورت'' کو محصن[1] اور محصنہ[2] کے لفظ سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی قلعہ بند کے ہوتے ہیں۔ گویا نکاح عفت وعصمت کا ایک محفوظ قلعہ ہے جو میاں بیوی کے درمیان جنسی ملاپ کو حلال اور جائز کر کے نفسانیت کے تمام چور دروازوں سے ان کو محفوظ و مامون کر دیتا ہے۔

اسی بناء پر قرآن مجید نے ''ایلاء'' کو ایک گناہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے چار ماہ نہ ملنے کی قسم کھالے اور اس مدت کے اندر وہ رجوع نہ کرے اور بیوی سے ہمبستر نہ ہو تو رشتۂ نکاح باقی نہ رہ سکے گا۔[3] شیخ عبدالرحمٰن الجزیری نے اس کی حکمت ان الفاظ میں لکھی ہے:

''ومن هذا يتضح ان الا يلاء حرام لما فيه من الاضرار بالمرأة بالهجر وترك ماهو ضروری لازم للطبائع البشرية وايجاد النوع الانسانی وحرمانها من لذة أودعها اللّٰه فيها.''[4]

ترجمہ: ''اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایلاء حرام ہے اس لئے کہ اس میں عورت کو چھوڑ کر اور اس چیز کو چھوڑ کر جو انسانی فطرت کے لئے ضروری ہے...... اور نوع انسانی کی تخلیق میں داخل ہے۔ بیوی کو ضرر پہنچانا اور اس کو اس لذت سے محروم رکھنا ہے جس کو اللہ نے اس میں ودیعت کیا ہے۔''

اس طرح بیوی سے جنسی تعلقات ترک کرنے (هجر فی المضاجع) کو ایک سرزنش کی حیثیت دی گئی اور ناشزہ نافرمان عورت کے لئے وقتی طور پر ایسی سزا کی اجازت دی گئی۔

اسی بناء پر عام فقہاء نے بھی (بعض لوگوں کو مستثنیٰ کر کے) اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر شوہر نامرد ہو

---

[1] النساء: ٢٤ [2] النساء: ٢٥ [3] البقرہ: ٢٢٦ [4] الفقه على المذاهب الاربعة: ٤/٤٧٤

اور ایک دفعہ بھی بیوی سے نہ مل سکا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ اس کا نکاح اس مرد سے فسخ کر دیا جائے، تو قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔ لیکن اس کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں ضروری ہے کہ عورت پہلے سے اس کی نامردی سے واقف نہ ہو۔ "ان لا تکون عالمة به قبل الزواج" اور اگر ناواقف تھی تو نکاح کے بعد اس کے ساتھ رہنے پر آمادگی کا صریح اظہار نہ کیا ہو، ہاں اگر رضامندی کا اظہار کئے بغیر بھی ایک عرصہ تک شوہر کے ساتھ خاموشی سے وہ اپنے دن گزارتی ہے تو اس کا حق ختم نہ ہوگا، اور اس کو حق حاصل رہے گا کہ قاضی کی طرف رجوع کرے۔ "ولا يسقط حق المرأة بسكوتها بعد علمها زمنا طويلا حتىٰ ولو كانت مقيمة معه وتضاجعه."[۱]

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے ہاں یہ دو شرطیں تو ہیں ہی اس کے ساتھ یہ وضاحت بھی ہے کہ اگر اس نے عملاً رضامندی کا اظہار کر دیا مثلاً نکاح کے بعد شوہر کو اپنے نفس پر قدرت دیتی رہی تب بھی اس کو فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ رہے گا۔ "وكذا اذا رضى بها ضمنابان مكنته من نفسها ان كان المعيب الزوج."[۲]

امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں اگر عورت پہلے سے مرد کے عنین ہونے سے واقف ہو پھر نکاح کر لے تب بھی اس کو مطالبۂ طلاق کا حق حاصل ہوگا۔ "ولا يشترط عدم علم الزوج بالعنة قبل العقد فلو كانت عالمة بها فلها حق الفسخ"[۳] اسی طرح نکاح کے بعد عورت جب تک اپنے نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحۃً رضامندی ظاہر نہ کر دے تو عورت کو مطالبۂ طلاق کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ احناف کی رائے ہے۔ "إذا علمت بالعنة بعد الدخول وسكتت بدون أن تصرح بالرضاء فانه لايسقط حقها."[۴]

پہلے سے نامردی سے باخبر ہو

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس مسئلہ پر حالات زمانہ اور شریعت کی اصل روح اور اسپرٹ کو پیش نظر رکھ کر غور کرنے کی ضرورت ہے نکاح کا اصل اور بنیادی مقصد ہی ایک دوسرے کی جنسی تسکین ہے، اگر ایک عورت نکاح سے پہلے ہی نامرد کے ساتھ رہنے پر آمادگی ظاہر کر دے اور یہ اقرار اس کے باوجود ہو کہ خود اس کے اندر جماع کی فطری صلاحیت اور خواہش بھی موجود ہو، ایسا نہیں کہ کسی مرض یا درازی عمر کی وجہ سے وہ اس قابل ہی نہ رہی ہو تو اس کی رضامندی کے باوجود بھی نکاح کے بعد اس کو فسخ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ یہ ایک حد تک ایسی ہی بات ہے کہ عورت نکاح سے پہلے ہی اپنا مہر معاف کر دے یا مرد اسی شرط پر نکاح کرے کہ

[۱] حوالۂ سابق: ۴/۱۹۱ [۲] حوالۂ سابق: ۴/۱۸۴ [۳] حوالۂ سابق: ۴/۱۹۵ [۴] حوالۂ سابق: ۴/۱۹۷

عورت کا کچھ مہر ہی نہ ہوگا تو ایسی معافی اور شرط کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نکاح کے بعد بہر حال اس کا مہر واجب ہوکر رہے گا۔[1] مہر جو ایک مالی حق ہے وہ اس طرح ختم نہیں ہوجاتا تو جنسی حق تو اس سے بھی بڑھ کر ہے اور اس سے محروم کردینا اس سے کہیں زیادہ ضرر اور فتنہ کا باعث ہے۔

پھر اس کا قابل لحاظ پہلو یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں عنین (نامردی) کی کوئی بے لچک تعریف نہیں کی گئی ہے، ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔

"واما عند الفقهاء فهو من لا يصل الى النساء مع قيام الالة لمرض به وان كان يصل الى الثيب دون البكر أو الى بعض النساء دون بعض سواء كانت آلته تقوم ولا."[2]

تَرجَمہ: "فقہاء کے نزدیک نامرد وہ ہے جو آلہ تناسل موجود ہونے کے باوجود عورتوں سے کسی بیماری کے سبب نہیں مل سکے، گوشوہر دیدہ سے ہم آغوش ہوجائے اور کنواری سے نہ ہوسکے یا بعض عورتوں سے ہو اور بعض سے نہ ہوسکے اور چاہے اس کا عضو تناسل کھڑا ہو یا نہ ہو" (ہر حال میں وہ نامرد سمجھا جائے گا)

جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔ تو اب آخر عورت پہلے سے کسی مرد کی نامردی سے کیونکر واقف ہوسکتی ہے یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ سمجھے کہ بھلے ہی یہ مرد اپنی فلاں بیوی کے حق میں نامرد ہے۔ لیکن میرے حق میں شاید ایسا نہ ہوگا اسی لئے میں نکاح کئے لیتی ہوں۔

نکاح کے بعد رضامندی کا اظہار کرے

اسی طرح نکاح کے بعد نامردی کا علم ہوجانے کے بعد بھی رضامندی کے اظہار سے یہ حق ختم نہیں ہونا چاہیے اور عورت کا یہ حق محفوظ رہنا چاہیے کہ وہ جب بھی اپنی عصمت وعفت کی حفاظت اور داعیہ جنسی کی شدت کے پیش نظر نکاح فسخ کرانا چاہے کرالے' اس کی نظیر یہ ہے کہ بیوی نکاح کے بعد اگر شوہر کو اپنے نفقہ کی ذمہ داری سے بری کردے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نفقہ مرد کے ذمہ باقی رہے گا۔[3] اسی طرح چند بیویوں میں سے ایک بیوی اپنی باری سے دستبردار ہوجائے تو اس سبکدوشی کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے وہ محروم نہیں ہوگی بلکہ اس کی حقدار ہوگی کہ جب بھی چاہے وہ اپنا حق طلب کرے اور دوسری بیویوں کے ساتھ باری اور حصہ میں شریک ہو۔ "و إن

---

[1] حوالہ سابق: ۴/ ۱۹۷

[2] ابن نجیم مصری: البحرالرائق: ٤/ ١٢٢، نیز ملاحظہ ہو حاشیه شهاب الدین احمدشلبی علی تبیین الحقائق شرح کنزالدقائق لفخر الدین زیلعی: ٣/ ٢١.

[3] الفتاوی الهندیه: ٢/ ١٤٦

رضیت إحدی الزوجات بترك قسمتها لصاحبتها جازولها أن ترجع فی ذلك لانها أسقطت حقالم یجب بعد فلا یسقط.''[1]

جب ان صورتوں میں عورت کا پیشگی اپنے کسی حق سے دستبردار ہوجانا معتبر نہیں ہے تو آخر جنسی حق اور ضرورت کے معاملہ میں اس کی یہ رضامندی جو اکثر وقتی جذبات اور ناتجربہ کاری پر مبنی ہوتی ہے، کا کیونکر اعتبار کیا جاسکتا ہے[2]؟

ایک دفعہ مباشرت کے بعد

اس مسئلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک اگر مرد نے ایک بار بھی عورت سے مباشرت کرلی تو عورت کا حقِ جنسی ختم ہوجاتا ہے اور آئندہ اگر مرد نامرد بھی ہوجائے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتی۔ علامہ صنعانی نے لکھا ہے کہ اوزاعی، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اسحاق بن راہو رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالىٰ یہ کا یہی مسلک ہے[3] فقہاء نے یہ بات بہت واضح اور صریح انداز میں تحریر کی ہے۔

''ولو وطيها مرة ثم عجز عن الوطی فی هٰذا النكاح لا يكون لها حق الخصومة.''[4]

تَرجَمَۃ: ''اگر ایک بار عورت سے جماع کرلیا پھر اس نکاح میں جماع سے عاجز ہوگیا تو عورت کو شوہر کے خلاف دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

ابن ابی شیبہ نے حسن بصری، ابن شہاب زہری، عطاء، عمرو بن قتادہ ابو ہاشم اور ابراہیم نخعی کی یہی رائے نقل کی ہے۔''[5]

فقہاء کی اس رائے کا ماخذ غالبًا کوئی نص نہیں ہے بلکہ چونکہ حدیث میں اس طرح کی تاکیدیں کی گئی ہیں کہ مرد جب بھی عورت کو مباشرت کے لئے طلب کرے اسے آجانا چاہیے سے ذہن شاید اس طرف گیا ہوگا کہ عورت کا قانونی حق ایک ہی دفعہ ہے۔ بقیہ اس کا اخلاقی حق ہے البتہ مرد کا قانونی حق ہے کہ وہ ہمیشہ عورت سے اس کا مطالبہ کرسکتا ہے اس کی ایک فطری وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ایک صحتمند عورت اپنی جسمانی وضع اور ہیئت کے لحاظ سے ہر وقت ہی اس موقف میں ہوتی ہے کہ اپنے شوہر کی خواہشات کی تکمیل کردے چاہے خود اس کی اشتہاء ساتھ دے یا نہ دے اس کے برخلاف مرد قدرتی طور پر اس وقت تک عورت سے ہم آغوش نہیں ہوسکتا جب تک کہ خود اس کے اندر شہوانی جذبات میں اشتعال نہ ہو۔

---

[1] هدايه: ۳٤٩/۲ [2] ماخوذ از ''طلاق وتفریق'': ۶۵ مصنفہ: خالد سیف اللہ رحمانی۔ [3] سبل السلام: ۱۳۵/۱

[4] برجندی شرح وقایه: ٦٥/٢ [5] مصنف ابن ابی شیبه: ۳۰۹/۳. فيه اذا وصل مرة ثم حبس منها

لیکن ظاہر ہے کہ محض اتنی سی بات جماع کے معاملہ میں عورت کے قانونی حق کو یکسر ختم کرنے کے لئے کافی نہیں حدیث میں صرف عورت کو مرد کے مطالبہ پر آنے کی ہدایت دی گئی۔ اس کی مختلف وجوہ ہوسکتی ہیں یہ کہ جماع کی دعوت دینا حیاء کی بات ہے، اس لئے عورت کی طرف اس کی نسبت نہیں کی گئی۔ یہ کہ اس عمل کا مطالبہ طبعی طور پر اکثر مرد ہی کی طرف سے ہوتا ہے عورت کی حیا اس کے لئے مانع ہوجاتی ہے، اس لئے ایسا کہا گیا اور چونکہ عورت ہر وقت مرد کی خواہش پوری کرسکتی ہے اور مرد ایسا نہیں کرسکتا، اس لئے اس طرح ہدایت دی گئی نہ یہ کہ ایک بار کے بعد عورت کو جماع کا حق رہتا ہی نہیں ہے اور اب جماع صرف مرد ہی کا حق ہے، اس لئے صرف عورت کو تاکید کی گئی کہ وہ مرد کے مطالبہ پر آنے سے گریز نہ کرے۔

دلائل کی روشنی میں

ہمیں چاہئے کہ اس مسئلہ پر قرآن وحدیث اور قیاس کی روشنی میں غور کریں۔ اس مسئلہ کا اصل مدار اس پر ہے کہ ایک دفعہ جماع کے بعد عورت کا حق ہے یا نہیں؟ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ عورت کا حق اس کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو ظاہر ہے ایک دفعہ مباشرت کے بعد بھی نامردی فسخ نکاح کا باعث ہوگی اور اگر ایک دفعہ جماع سے عورت کا حق صحبت ساقط ہوجاتا ہے تو ظاہر ہے اب اس کے لئے فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

ابن حزم کی رائے ہے کہ ہر طہر میں کم از کم ایک دفعہ مرد پر عورت سے صحبت کرنا واجب ہے[1] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾[2]

تَرجَمۂ: ''جب وہ پاک ہوجائیں تو اسی راہ سے آؤ جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے۔''

اور شیخ سابق نے لکھا ہے کہ جمہور علماء کی یہی رائے ہے۔ ''وذهب جمهور العنماء الى ماذهب اليه إبن حزم من الوجوب على الرجل إذا لم يكن لهٗ عذر.''[3]

امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی رائے ہے کہ کم از کم چار ماہ میں ایک دفعہ مباشرت واجب ہے، اس لئے کہ ایلاء کی مدت چار ماہ ہے اور اگر شوہر سفر پر ہو تب بھی چھ ماہ میں ایک بار ضرور آئے اور صحبت کرے، یہاں تک کہ اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کردے اور عورت علیحدگی کی طالب ہو تو قاضی دونوں میں تفریق کردے گا، امام احمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی دلیل وہ واقعہ ہے جو زید بن اسلم رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے

[1] المحلى: ۴۱/۱۰. [2] البقره ۲۲۲ [3] فقه السنه: ۱۷۱/۲۰.

نقل کیا ہے کہ ایک بار آنجناب ﷺ مدینہ کا جائزہ لینے نکلے، ایک خاتون کے مکان سے گذر ہوا جو یہ اشعار پڑھ رہی تھی:

تطاول هذا الليل واسود جانبه
وطال علی ان لا خليل الا عبه
والله لو لا خشية الله وحدهٗ
لحرك من هذا السرير جو انبه
ولكن ربی والحياء يكفينی واكرام
بعلی ان تو طاء راكبه

ترجمہ: ''(رات طویل ہوگئی اور رات کا کنارا سیاہ ہوگیا اور مجھ پر یہ بات گراں ہے کہ میرا کوئی دوست نہیں جس کے ساتھ میں کھیلوں، خدا کی قسم اگر خدائے واحد کا خوف نہ ہوتا تو اس چار پائی کے کنارے ہل رہے ہوتے۔ لیکن میرا پروردگار اور میری غیرت میرے لئے کافی ہے اور میں اپنے شوہر کی تعظیم کروں گی اس بات سے کہ اس کی سواری روندی جائے)''

حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اس عورت کے متعلق دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ اس کے شوہر جہاد میں گئے ہیں۔ آپ نے حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا سے دریافت کیا کہ ایک عورت شوہر کے بغیر کتنے دن صبر کرسکتی ہے؟ حضرت حفصہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا پہلے شرمائیں پھر آپ کے اصرار پر بتایا پانچ، چھ ماہ۔ چنانچہ آپ نے مجاہدین کے لئے اصول متعین کردیا کہ وہ چھ ماہ جہاد میں رہیں، چار ماہ گھر پر، ایک ماہ میں آمد کا سفر اور ایک ماہ میں واپسی کا سفر طے کریں۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ ہر چار راتوں میں سے ایک رات میں ملے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس ایک خاتون آئیں کہ امیر المؤمنین! میرا شوہر دن میں روزہ رکھتا ہے اور رات نماز میں گذارتا ہے، مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ ان کی شکایت کروں حالانکہ وہ اللہ کی اطاعت کا کام کرتے ہیں۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا تمہارا شوہر کیا ہی بہترین شوہر ہے وہ بار بار اپنی بات کہتی رہیں اور حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ اسی طرح جواب دیتے رہے، بالآخر حضرت کعب نے کہا امیر المؤمنین! یہ دراصل اپنے شوہر کی شکایت کررہی ہے کہ وہ اس سے دور رہتا ہے۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے کہا: تم نے سمجھا ہے تو فیصلہ بھی تمہیں کرو۔

حضرت کعب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ان کے شوہر کو بلایا اور کہا کہ تمہاری بیوی شکایت کررہی ہے۔ انہوں نے کہا کھانے پینے کی، کہانہیں اب خودان کی بیوی نے اشعار کی زبان میں اپنا مدعا سنایا۔

یاایها القاضی الحکیم ارشدہٗ
الهی خلیلی عن فراشی مسجده
زهدہٗ فی مضجعی نعبدہٗ
فاقض القضاء کعب ولا ترده
نهارہٗ ولیله ما یرقدہٗ
فلست فی امرالنساء احمدہٗ

ترجمہ: ''(اے عقل مند قاضی! میرے رفیق حیات (شوہر) کو میرے بستر سے ان کی مسجد نے غافل کردیا ہے اب ان کو ہدایت کیجئے ان کی عبادت نے ان کو میرے ساتھ سونے سے بیزار کردیا ہے، تو اے کعب! آپ فیصلہ کیجئے اور ان کو واپس جانے نہ دیجئے۔ اور عبادت ان کو رات دن کسی وقت سونے نہیں دیتی ہے (اس لئے) عورتوں کے حق میں ان کو لائق ستائش نہیں سمجھتی)۔''

شوہر نے جواباً کہا:

زهدنی فی النساء وفی الحجل
انی امرؤا ذهلنی مانزل
فی سورة النمل وفی السبع الطول
وفی کتاب اللّٰه تخویف جلل

ترجمہ: ''(مجھ کو عبادت نے اپنی بیوی کے بستر اور اس کی مچھر دانی کے اندر جانے سے روک دیا ہے اور اب میں ایسا آدمی ہوں جس کو ان آیتوں نے جو سورۂ نمل اور سبع طوال میں نازل ہوئی ہیں مدہوش کردیا ہے، اور کتاب اللہ میں بہت انذار اور انتباہ ہے)''

حضرت کعب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے فرمایا:

إن لها علیك حقا یارجل
نصیبها فی أربع لمن عقل
فأعطها ذاك ودع عنك الحیل

ترجمہ: ''اے شخص! لاریب تیری بیوی کے لئے حق تجھ پر واجب ہے، چار شب میں ایک شب

ضرور ملا کرو اگر عقلمند ہو۔ اب اس کو اس کا حق دو اور اپنے حیلے سے باز آؤ۔[۱]"

پھر وضاحت فرمائی کہ اللہ نے تمہارے لئے چار تک بیویاں حلال کی ہیں، لہٰذا ہر چوتھا دن بیوی کا ہے۔ بقیہ تین دن تمہارے ہیں تم اس میں عبادت کرو۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ میرے لئے فیصلہ دشوار ہے کہ میں تمہاری معاملہ فہمی سے زیادہ متاثر ہوا یا تمہارے فیصلہ سے پھر اسی بناء پر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ان کو بصرہ کا قاضی بنادیا۔[۲]

یہ تمام شواہد اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ جماع جس طرح مرد کا حق ہے اسی طرح عورت کا بھی مستقل حق ہے اور ایک دفعہ کی ہمبستری سے ساقط نہیں ہوتا، اس کی سب سے واضح دلیل ایلاء ہے، اگر ایک دفعہ کی مباشرت کے بعد عورت کا حق جماع ساقط ہوجاتا تو ضرور تھا کہ قرآن مجید ایلاء کی صورت میں صحبت یا تفریق کو اس وقت واجب قرار دیتا جب پہلے کبھی مباشرت کی نوبت ہی نہ آئی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

چنانچہ ابوثور کا خیال ہے کہ اگر شوہر ایک بار جماع کرنے کے بعد نامرد ہوجائے تو بھی اس کا نکاح فسخ کیا جائے گا۔ "وقال أبوثور إن ترك جماعهالعلة أجل لهاسنة و إن كان بغيرعلة فلاتاجيل۔[۳]"

ہمارے زمانہ میں جو فتنہ کا زمانہ ہے اور جب بے حیائی، فحاشی اور زنا کی، کہا جاسکتا ہے کہ تبلیغ ہو رہی ہے اور حکومت وقانون کی نظر میں جب تک جبر نہ ہو زنا جرم ہی نہیں ہے ضروری ہے کہ اس رائے پر عمل کیا جائے اور بعد میں پیدا ہونے والی نامردی کو بھی فسخ کا موجب قرار دیا جائے۔

ضرر پہنچانے کے لئے قصداً جماع نہ کرے

اس سلسلہ کا دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نامرد تو نہ ہو لیکن محض عورت کو ضرر پہنچانے اور تکلیف دینے کی نیت سے ایک عرصہ تک اس سے مباشرت ترک کردے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ کیا قاضی اس صورت میں تفریق کرسکتا ہے؟ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ صورت بھی "ایلاء" کے حکم میں ہے یعنی جس طرح ایلاء میں چار ماہ تک بیوی سے مباشرت چھوڑ دی جائے تو زوجین میں تفریق کردی جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی چار ماہ کے بعد تفریق کردی جائے گی۔

"واختلفوا في من ترك وطي زوجته للا ضرار بها من غير يمين أكثر من أربعة أشهر هل يكون موليا أم لا؟ فقال أبو حنيفة والشافعي لا وقال مالك

---

[۱] اس مقدمہ سے متعلق اشعار کا ترجمہ حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی کی کتاب "الفسخ والتفريق": (۶۹، ۷۰) سے ماخوذ ہے۔ البتہ اس میں عورت کے استغاثہ کا تیسرا مصرعہ اور شوہر کے جواب کا چوتھا مصرع نہیں ہے مولانا نے یہ واقعہ طحاوی ۲/ ۸۹ سے نقل کیا ہے۔

[۲] ملخص از: فقه السنة: ۲/ ۸۸ - ۱۹۰

[۳] سبل السلام: ۲/ ۱۳۵

وأحمدفی احدروایتیه نعم. و إن ترکها إضرارا بها من غیر عذر ضربت له مد
ته فحکمه له بحکمه وکذا حکم من ظاهر ولم یکفر.''[1]

ترجمہ: ''جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے امام ابو حنیفہ اور شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ نے کہا نہیں، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہاں، یعنی ایلاء کا حکم ہوگا۔ اور اگر بلا عذر بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے چھوڑ دے تو اس کے لئے ایلاء کی مدت کا حساب کیا جائے گا اور ایلاء ہی کا حکم لگایا جائے گا اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہوگا جو ظہار کرلے اور کفارہ نہ ادا کرے۔''

ایلاء کے مسئلہ میں احناف وشوافع کی نظر ''الفاظ'' پر ہے کہ ''ایلاء'' کے معنی ہی چونکہ ''قسم کھانے'' کے ہیں اس لئے اگر شوہر قسم نہ کھائے اور کتنے دن بھی عورت کو صبر وآزمائش میں مبتلا رکھے نہ ایلاء ہوگا اور نہ ایلاء کے احکام نافذ ہوں گے۔ اور مالکیہ اور حنابلہ کی نگاہ شریعت کی روح پر ہے کہ اصل مقصود قسم کھانا اور نہ کھانا نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ مرد اس قسم کے ذریعہ عورت پر زیادتی کر رہا ہے لہٰذا اگر قسم نہ کھائے اور ایسی زیادتی کا مرتکب ہو، تو بھی زوجین میں تفریق کردی جائے گی۔[2]

ویسے یہ استدلال کہ ''ایلاء'' کے لفظ ہی میں ''قسم'' کا معنی ہے، بجائے خود محل نظر ہے یہ درست ہے کہ ''ایلاء'' کے معنی ہی قسم کھانے کے ہیں، مگر اصطلاحات کے باب میں یہ بات عام ہے کہ کبھی ایک اصطلاحی لفظ خود خاص ہوتا ہے لیکن اس کے مصداق اور مفہوم میں عموم ہوتا ہے، جیسے ''ظہار'' کا لفظ ہے یہ اصل میں بیوی کو ماں کی ''پیٹھ'' سے تشبیہ دینے کا نام ہے مثلاً ''انت علی کظهر امی''۔ ''ظہر'' کے معنی ہیں پیٹھ کے، لیکن فقہاء نے اس کے مصداق میں عموم برتا ہے کہ اپنی بیوی کو محرمات، کے کسی بھی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہو، ظہار میں داخل کیا ہے، اور اس کا حکم ظہار ہی کا ہے، جیسے ''انت علی کفرج امی''...... وغیرہ پس جس طرح ''ظہار'' میں مقصود پر نظر رکھی گئی اور لفظ ''ظہر'' کو مسئلہ کی بنیاد نہیں سمجھا گیا، اسی طرح ''ایلاء'' میں ایلاء کے مقصود پر نظر رکھی جانی چاہیے اور خود قسم کو احکام کا معیار اور مدار نہیں بنانا چاہیے۔

دوسرے اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ قسم کھائے بغیر قصداً بیوی سے مباشرت ترک کردینا ''ایلاء'' میں داخل نہیں ہے، تو بھی قیاس کی گنجائش موجود ہے کہ چونکہ ہر دو صورت میں بیوی کے ساتھ تعدی ضرر اور اس ایک ضروری حق سے محروم کرنے کی علت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس صورت کو بھی ایلاء پر قیاس کرکے اس میں فسخ

[1] الاقناع: ٤/٧٣ رحمة الامة: ٢٩٢ باب الایلاء [2] بدایة المجتهد: ٢/١١

نکاح کی گنجائش ہونی چاہیے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں فقہ مالکی کی تفصیلات بھی ذکر کردی جائیں ...... علامہ ابو البرکات دردیر رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے لکھا ہے کہ:

...... اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ بیوی کے ساتھ شب باشی نہیں کرے گا یا یونہی کرنا چھوڑ دے اور شوہر قاضی کے سامنے موجود ہو تو وہ اپنی صوابدید سے دونوں میں تفریق کردے یعنی ضروری نہیں کہ قاضی شوہر کو کوئی مہلت دے۔

...... اور اگر وہ موجود نہ ہو اور کہیں باہر سفر پر ہو تو قاضی مرد کو لکھے کہ یا تو حاضر ہو یا پھر بیوی کو طلاق دے دو۔

...... پھر اگر مرد نہ آئے تو قاضی اس کی بیوی کو طلاق دے دے۔

...... اگر شوہر پر عبادت کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کی وجہ سے بیوی سے بے تعلق ہو گیا ہو تو بھی قاضی اس کو حکم دے گا کہ یا تو بیوی سے ہمبستر ہو یا طلاق دے دو اور ہمبستر نہ ہو تو کوئی مہلت دیئے بغیر اس کی بیوی کو طلاق دے دے گا۔

"كما يجتهد ويطلق عليه (لوترك الوطاء) هذا إن كان حاضرًا بل (و إن) كان (غائباً) ويكتب له إما أن يحضر و إما أن يطلق فإن لم يحضرولم يطلق طلق عليها الحاكم إلا أن ترضى بذلك ومعنى الا جتهاد بلا أجل ...... (اوسرمدالعبادة) أى دوا مها بقيام الليل وصوم النهار وترك زوجته بلاوطاء فبقال له: إما أن تاتيها أو تطلقها أو يطلق عليك بلاضرب أجل ايلاء "[1]

---

[1] الشرح الصغير: ۲/۲۲، ۲۲٤

خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات

خلع کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس میں قاضی اور عدالت کے اختیارات کیا ہوں گے؟ کیا خلع مکمل طور پر مرد ہی کے اختیار میں ہے اور اس کی آمادگی اور رضامندی ہی پر موقوف ہے یا خصوصی حالات میں قاضی کو دخیل ہونے کا بھی کچھ حق ہے؟

فقہاء کی رائیں

اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے ہاں یہ اختیار مکمل طور پر مرد ہی کے ہاتھ میں ہے۔ قاضی خود یا قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکم بطور خود عورت کو طلاق نہیں دے سکتے۔ اس کے برخلاف امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک قاضی زوجین کے حد سے گذرے ہوئے باہمی اختلاف کی صورت میں ایک دورکنی مصالحتی کمیٹی قائم کرے گا جس میں بہتر ہے کہ ایک مرد کا رشتہ دار ہو اور دوسرا عورت کا دونوں سمجھ دار اور شرعی احکام سے واقف ہوں پھر وہ ان دونوں کے حالات کا جائزہ لیں۔ اگر مصالحت اور اتفاق کی کوئی صورت نکل آئے تو دونوں میں مصالحت کرادیں۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے اور دونوں کی رائے ہو کہ باہم تفریق اور علیحدگی کرادی جائے تو ایسا بھی کر سکتے ہیں اس طرح کہ مرد کا رشتہ دار حکم طلاق دے دے اور عورت کا رشتہ دار حکم مہر معاف کردے یا جو معاوضہ مناسب سمجھے عورت کو اس کی ادائیگی کا پابند کرے اور دونوں میں تفریق ہو جائے۔[1]

احناف کے دلائل

احناف دراصل اس مسئلہ میں اس عام اصول پر چلے ہیں کہ طلاق کا اختیار مردوں کے ہاتھ میں ہے اور خلع بھی مال کے عوض میں طلاق ہی ہے اس لئے مرد کی آمادگی بہر طور ضروری ہوگی۔ اسی بناء پر ان کے یہاں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکیل کی ہوتی ہے اور وہ انہیں حدود میں رہ کر اقدام کر سکتے ہیں۔ جو زوجین نے متعین کردی ہیں۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص: ج ۲ ۱۹۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۶/۵

دوسرے ان کا استدلال اس واقعہ سے بھی ہے جسے ابوبکر جصاص رازی نے اپنی احکام القرآن میں اور دوسرے مختلف مصنّفین نے بھی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے کہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ایک ایسے ہی مقدمہ میں حکم متعین کئے پھر ان حکمین سے مخاطب ہوکر ان کی ذمہ داری بتائی کہ اگر ان دونوں کو جمع کر سکو تو جمع کردو اور ان کا ازدواجی رشتہ، برقرار رکھو اور تفریق وعلیحدگی مناسب محسوس ہو تو ایک دوسرے کو علیحدہ کردو عورت تو اس پر آمادہ ہوگئی مگر مرد نے علیحدگی پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کیا۔ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے مرد پر دباؤ ڈالتے ہوئے فرمایا کہ جب تک تم اس عورت کی طرح فیصلہ کی ہر دوصورت پر آمادگی کا اظہار نہ کردو، یہاں سے ہٹ نہیں سکتے۔ (لا تنفلت منی حتی تقر کما أقرت) یہاں حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا مرد کو تفریق کے لئے آمادہ ہونے پر مجبور کرنا بالکل بے معنی ہوگا۔ اگر حکم کو بطور خود طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو اور وہ مرد کی رضامندی حاصل کرنے کا مکلّف نہ ہو۔

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے دلائل

امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور جو فقہاء قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکمین کو تفریق اور علیحدگی کا مجاز گردانتے ہیں۔ ان کی دلیل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم خود قرآن مجید کی طرف رجوع کریں۔ قرآن کہتا ہے:

﴿و إن خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من أهله وحکما من أهلها إن یریدا إصلاحاً یوفق الله بینهما ان الله کان علیما خبیراً﴾ [1]

تَرجَمَہ: ''اگر تم کو ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف کا اندیشہ ہے تو ایک ایک حکم مرد وعورت کے خاندان سے بھیجو۔ اگر وہ دونوں اصلاحِ حال چاہیں گے تو اللہ تعالیٰ ان دونوں کے درمیان موافقت پیدا کردے گا۔ اللہ تعالیٰ تمام باتوں سے باخبر اور واقف ہے۔''

اس آیت میں متعدد قرائن ایسے ہیں جو امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

1. اول یہ کہ اس آیت کے مخاطب قضاۃ اور حکام ہیں۔ سعید بن جبیر، ضحاک رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی، اکثر مفسرین اور خود ابوبکر جصاص رازی کی یہی رائے ہے اور قرآن کے لب ولہجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ قاضی اور حاکم کی حیثیت واعظ اور محض اخلاقی اپیل کرنے والے ناصح کی نہیں ہے بلکہ اس کا منصب یہ ہے کہ جو لوگ وعظ ونصیحت کی زبان سمجھنے پر آمادہ نہ ہوں ان کے لئے قانون اور اختیارات کی تلوار استعمال کی جائے

[1] النساء ۳۵

لہٰذا اگر قاضی کے مقرر کردہ حکمین کو قانونی اختیار حاصل نہ ہوتو قرآن کا قاضی کو مخاطب بنانا اور قاضی ہی کی طرف سے حکمین کی تقرری ایک بے معنی بات ہوگی۔ اس لئے قضاۃ اور حکام سے خطاب بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی کے نمائندہ کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہونی چاہئے کہ وہ چاہے تو مصالحت کرادے یا اپنی صوابدید پر علیحدگی کردے۔

❷ دوسرے قاضی کے بھیجے ہوئے ان نمائندوں کے لئے قرآن نے حکم کا لفظ استعمال کیا ہے۔ حکم کے معنی خود حکم اور فیصلہ کرنے والے کے ہیں۔ اب اگر اس کی حیثیت محض طرفین کے وکیل کی ہو اور وہ ان کے احکام کا پابند ہو تو وہ حکم اور فیصل کہاں باقی رہا۔ اس تعبیر کا یہ تقاضہ بھی ہے کہ وہ تفریق اور مصالحت کے معاملہ میں خود مختار ہوں گے۔

❸ تیسرے قرآن نے یہاں ﴿ان یریدا اصلاحاً﴾ کہا ہے۔ اگر حکمین ان دونوں میں مصالحت کرانا چاہیں۔ یہاں حکمین کی طرف "ارادۃ" اور "چاہنے" کی نسبت کی گئی ہے اور ایسی بات اسی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے جو کسی کام کے کرنے اور اس کے خلاف اقدام کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ جو شخص کسی کا وکیل ہو وہ ارادہ واختیار کا مالک نہیں ہوتا وہ بہرصورت خاص اسی حکم کا پابند ہوتا ہے۔

احادیث

اب آیئے ان احادیث کی طرف جو اس مسئلہ میں قاضی کے مختار ہونے کو بتاتی ہیں:

❶ امام بخاری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے روایت کی ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول ﷺ! مجھے ثابت بن قیس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے دین واخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے لیکن مجھے یہ بات بھی پسند نہیں ہے کہ مسلمان ہو کر کسی کی ناشکری کروں۔ (اکرہ الکفر فی الاسلام) یعنی ایک طرف ثابت رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا میرے ساتھ اچھا سلوک ہے دوسری طرف میرا ان کی طرف طبعی رجحان نہیں ہے جس کے باعث میری طرف سے ان کی ناقدری ہوتی ہے اس لئے ہم دونوں میں علیٰحدگی کرادی جائے۔ آپ نے فرمایا کیا تم اس کو اس کا باغ لوٹا دوگی؟ انہوں نے کہا "ہاں۔" اب آپ ﷺ نے حضرت ثابت سے فرمایا کہ باغ لے لو اور اس کو طلاق دے دو "اقبل الحدیقة وطلقها تطلیقة."[1]

اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا لہٰذا انھوں نے بیوی کو علیٰحدہ کر دیا

[1] صحیح بخاری: ۷۹٤/۲، باب الخلع وکیف الطلاق فیه

(امرۂ ففارقھا) امام بخاری کی ایک اور روایت اور نسائی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نام جمیلہ بنت عبداللہ تھا۔

اس حدیث میں واقعہ کا یہ پہلو بہت قابلِ غور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت رضی اللہ عنہ سے اپیل نہیں کی، نہ مشورہ کیا بلکہ طلاق دینے کا حکم فرمایا، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قاضی مرد کی رضا مندی اور آمادگی معلوم کرنے کا پابند نہ ہوگا، بلکہ حسب ضرورت اس کو اپنی صوابدید پر نافذ کرے گا۔ اب اس کے نافذ کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ خود مرد اس بات کے لئے تیار ہوجائے اور طلاق دے دے، جیسا کہ اس واقعہ میں ہوا یا پھر قاضی خود علیحدہ کردے۔

❷ دوسرا واقعہ بھی حضرت ثابت ہی کا ہے جسے ابوداؤد نے سیدنا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نقل کیا ہے کہ حبیبہ بنت سہل رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نکاح میں تھیں۔ ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس قدر مارا کہ ان کا کوئی عضو ٹوٹ گیا۔ حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور شوہر کی شکایت کی ...... آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بلایا اور فرمایا کہ "حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مال میں سے کچھ لے کر اس کو رہا کردو۔" ثابت بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دریافت کیا۔ "کیا یہ درست ہوگا؟" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "ہاں۔" ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا میں نے اس کو دو باغ دیئے ہیں جو اسی کے قبضہ میں ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو لے لو اور حبیبہ کو چھوڑ دو (خذھا وفارقھا) چنانچہ ثابت نے ایسا ہی کیا۔[1]

ابن ماجہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہ بنت سہل رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اصل میں ان کی شکل وصورت سے کراہت تھی اور یہ ناپسندیدگی اس درجہ تھی کہ ان کے الفاظ میں "اگر خدا کا خوف نہ ہوتا تو جیسے وہ داخل ہوئے تھے ان کے منہ پر تھوک دیتی" (واللّٰہ لولا مخافۃ اللّٰہ اذا دخل علی لبصقت فی وجھہ)[2] ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کی بیویوں حبیبہ اور جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں ہی کو اصل شکایت ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صورت ہی سے تھی جیسا کہ جمیلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بیان گذر چکا ہے کہ مجھے ان کے دین واخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے۔ البتہ ہوسکتا ہے کہ اس ناپسندیدگی کی وجہ سے حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کوئی ایسی نافرمانی کی بات سرزد ہوگئی ہو جس نے ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مشتعل کردیا ہو اور انہوں نے مارا ہو جس میں ان کے ہاتھ ٹوٹ گئے ہوں۔ دیکھئے اس واقعہ میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کوئی سفارش اور اپیل نہیں کی ان سے طلاق پر رضامندی نہیں معلوم کی بلکہ حالات کو پیشِ نظر رکھ کر خود فیصلہ فرمایا کہ مہر کی رقم لے لے اور طلاق دے دے۔

---

[1] ابوداؤد: ۳۰۳/۱ باب فی الخلع [2] ابن ماجہ: ص۱۴۸ باب المختلعۃ یاخذ ماعطاھا

آثارِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

احادیث کے بعد صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے آثار اور معمول پر نظر ڈالئے:

❶ اس نوعیت کا ایک واقعہ سیدنا حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں پیش آیا۔ ان کے زمانہ میں عقیل بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور فاطمہ بنت عتبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (جو میاں بیوی تھے) کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا۔ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے شکایت کی۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بحیثیتِ حکم بھیجا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا (**لا فرقن بینهما**) "میں ضرور ان دونوں میں تفریق کردوں گا" حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ میں عبدِ مناف کے دو بزرگ خانوادوں میں تفریق نہیں کرسکتا۔ (**ماکنت لا فرقن بین شیخین من عبدمناف**) یہاں تک کہ ان دونوں نے باہم خود ہی مصالحت کرلی۔[1]

❷ اس سلسلہ کا دوسرا واقعہ وہی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہدِ خلافت کا ہے جس کا مجمل ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ دارقطنی نے محمد بن سیرین کے واسطہ سے صحیح سند سے اس واقعہ کی تفصیل ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ ایک شوہر و بیوی اپنے اپنے لوگوں کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں آئے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حکم سے شوہر و بیوی ہر ایک کے لوگوں میں سے ایک ایک حکم منتخب کئے گئے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان دونوں سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ تم کو اپنی ذمہ داری معلوم ہے؟ تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ مناسب سمجھو تو دونوں میں علیٰحدگی کرادو۔ عورت نے کہا میں اللہ کی کتاب پر راضی ہوں چاہے اس کا فیصلہ میرے حق میں ہو یا میرے خلاف اور شوہر نے کہا کہ جہاں تک علیٰحدگی کی بات ہے تو میں اس کے لئے تیار نہیں ہوں۔ (**اما الفرقة فلا**) حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا تم نے جھوٹ کہا۔ تم بھی جب تک اس عورت کی طرح اقرار نہ کرلو یہاں سے جا نہیں سکتے۔

اس مقدمہ میں حضرت علی کا حکمین سے کہنا کہ کیا تم اپنی ذمہ داری سے واقف ہو؟ تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ اگر تم چاہو تو علیٰحدگی کرادو۔ (**هل تدر یان ما عَلیکما؟ ان رأیتما ان تفرقا فرقتما**) اس بات کی دلیل ہے کہ حکمین بحیثیت حکم تفریق کا اختیار رکھتے ہیں اور وہ اس کے ذمہ دار ہیں۔ اگر ان کی حیثیت محض وکیل کی ہوتی تو سوال اس طرح ہوتا "کیا تمہیں معلوم ہے کہ تم کس بات کے وکیل بنائے گئے ہو؟ (**هل تدریان**

---

[1] الجامع لاحکام القرآن: ۱۷۶/۵ یہاں بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بحیثیت حکم فرماتا کہ میں ان دونوں کے درمیان ضرور تفریق کردوں گا، اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ حکم بحیثیت حکم خود ہی تفریق کے معاملہ میں مختار ہوتا ہے۔ البتہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ دونوں ہی حکم کسی ایک رائے پر متفق ہوجائیں۔

ماو کلتما) پھر یہ کہ خلع میں اگر ایک طرفہ مرد کی رضا مندی ضروری ہوتی اور قاضی کو اس سلسلہ میں کوئی اختیار نہ ہوتا تو یہ بات بھی درست نہ ہوتی کہ حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ اس پر طلاق کی آمادگی کے لئے کیسے دباؤ ڈال لیں وہ زیادہ سے زیادہ سفارش اور اپیل ہی کر سکتے تھے۔

ان وجوہ کی بناء پر واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے اور یہی رائے اکثر فقہاء اوزاعی، اسحاق، شعبی، نخعی، طاؤس، ابوسلمہ ابراہیم، مجاہد اور امام شافعی کی ہے اور صحابہ میں بھی حضرت علی حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے۔[1]

احناف کے دلائل کا تجزیہ

احناف کے دلائل اس مسئلہ میں قابل غور ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ اصل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار مرد کے ہاتھ میں ہے، تسلیم ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مقاصد نکاح کی حفاظت اور زوجین کی مصلحتوں کی رعایت کے پیش نظر قاضی بھی بہت سی صورتوں میں تفریق کا مختار بن جاتا ہے۔ یہاں بھی زوجین کے بڑھتے ہوئے شدید اور ناقابل حل اختلاف کو پیش نظر رکھ کر جب قاضی کے نمائندے اس نتیجہ پر پہنچ جائیں کہ ان دونوں میں تفریق اور علیحدگی ہونی چاہئے تو مقاصد نکاح کی حفاظت اور دونوں کو اللہ کی حدوں پر قائم رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ یہ لگام مرد سے لے لی جائے اور قاضی کی طرف سے مقرر شدہ حکم از خود تفریق کر دیں۔ احناف کا یہ استدلال کہ "حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے شوہر کو اس کا اقرار کرنے پر مجبور کیوں کیا کہ میں بھی حکم کے فیصلہ کے مطابق مصالحت اور علیحدگی ہر دو صورت پر آمادہ ہوں۔ کیونکہ اگر حکم کو اس کا اختیار ہوگا تو شوہر کا اقرار......اور انکار کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔" محل نظر ہے۔ امام مالک اور ان کے ہم خیال حضرات کے نزدیک حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اس حکم کی حیثیت وہی تھی جو نامرد کو طلاق کا حکم دینے کے سلسلے میں ہے۔ یعنی اگر شوہر نامرد ہو اور عورت نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ اس سے علیحدگی کی حقدار ہے تو قاضی پہلے خود شوہر سے کہے گا کہ وہ عورت کو طلاق دے دے۔ مرد اگر اس پر آمادہ ہوگیا تو ٹھیک ہے ورنہ خود قاضی اس کی طرف سے عورت کو طلاق دے دے گا۔ حضرت علی کا مطالبہ یہاں اسی نوعیت کا تھا کہ اگر شوہر خود طلاق دے دے تو بہتر ہے ورنہ پھر قاضی کے نمائندے حکمین خود اس ناخوشگوار فریضہ کو انجام دیں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات جو علامہ ابوعبداللہ قرطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں حسب ذیل

[1] فقه السنة: ٢٧٦/٢، المغني: ٢٤٤/٧.

ہیں:

۱ حکم کا تقرر قاضی کرے گا۔

۲ بہتر ہے کہ دو حکم مقرر کئے جائیں۔ یوں اگر ایک ہی حکم مقرر کرے یا زوجین ایک ہی شخص کے حکم ہونے پر اتفاق کرلیں تو بھی کافی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

۳ اگر دو حکم مقرر ہوئے تو ضروری ہے کہ فیصلہ دونوں کے اتفاق رائے سے ہو، اگر ایک نے تفریق کی رائے دی اور دوسرے نے اختلاف کیا تو اب تفریق نہ ہو سکے گی۔

۴ حکمین تفریق کا فیصلہ کرنے میں نہ زوجین کی مرضی کے پابند ہوں گے اور نہ خود قاضی کے حکم کے۔

۵ حکمین بہتر ہے کہ مرد وعورت کے اقرباء میں سے ہوں مگر یہ ضروری نہیں ہے قاضی اپنی صوابدید پر کسی بھی دو آدمیوں کو اس کے لئے مقرر ومعین کرسکتا ہے۔

۶ حکمین کو احکامِ شرعیہ سے واقف، دیانتدار اور غیر جانب دار ہونا چاہئے۔

"يكونان من اهل العدالة وحسن النظر والبصر بالفقهِ."[۱]

ہمارے زمانے میں جہالت اور احکام شرع سے بے خبری اور اس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں ظلم وستم اور اختلاف کی روشنی میں اگر اس مسئلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے قبول کرلی جائے تو شاید مناسب ہو۔

ان امور کے علاوہ ہمارے فلاسفۂ اسلام نے خلع کی جو روح اور حکمت بتائی ہے وہ بھی اس سے مطابقت رکھتی ہے جو امام مالک کا مسلک ہے۔ چنانچہ حافظ ابن رشد مالکی لکھتے ہیں۔

"خلع عورت کے اختیار میں اس لئے رکھا گیا ہے کہ مرد کے اختیار میں طلاق ہے۔ چنانچہ جب عورت کو مرد کی طرف سے کوئی تکلیف ہو تو اس کے اختیار میں خلع ہے اور جب مرد کو عورت کی طرف سے تکلیف ہو تو شریعت نے اسے طلاق کا اختیار دیا ہے۔"[۲]

یہ چند سطریں اس لئے لکھی گئی ہیں کہ علماء کرام اور ارباب افتاء اس جزئیہ پر نظر ثانی کریں۔

والله هو المستعان وعليه التكلان.

---

[۱] الجامع لاحكام القرآن للقرطبي: ۱۷۵/۵ تا ۱۷۸

[۲] بداية المجتهد: ۶۸/۲

حالت نشہ کی طلاق

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ یہ اس زمانہ کا ایک اہم ترین مسئلہ ہے اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے سب سے پہلے ہم کو دیکھنا چاہئے۔ کہ نشہ کا اطلاق کس کیفیت پر ہوگا؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ کیفیت مختلف لوگوں میں مختلف ہوا کرتی ہیں اور کوئی متعین حالت اور کیفیت نہیں ہے جو ہر نشہ نوش کے ساتھ پیش آئے تاہم فقہاء نے اس کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ ایسی مدہوشی کہ انسان زمین وآسمان اور مرد وعورت کے درمیان بھی فرق نہ کر سکے تو ''نشہ'' کہا جائے گا[1] دوسری رائے ہے کہ عقل پر سرور کا اس طرح غالب آجانا کہ وہ بے معنی گفتگو کرنے لگے۔ ''نشہ'' کی کیفیت ہے۔[2] علامہ شامی کا رجحان اس دوسری رائے کی طرف نظر آتا ہے۔ اور تجربہ بھی ہے کہ نشہ کی عام حالت اسی کیفیت کی ہوتی ہے اول الذکر صورت اس وقت پیش آتی ہے جب غیر معمولی حد تک نشہ کی کیفیت طاری ہوجائے۔

فقہاء کی رائے

حالت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہوگئے ہیں۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ دونوں ہی طرف اہل علم کی خاصی تعداد موجود ہے جو لوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں، ان میں مجاہد، عطاء، حسن بصری، سعید بن مسیّب، ابراہیم، ابن شہاب زہری، شعبی، قاضی شریح، جابر بن زید، سلیمان بن یسار، ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور ابن ابی لیلیٰ کے علاوہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین اور ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی شامل ہیں۔[3]

اس کے بالمقابل جو لوگ ازراہ معصیت نشہ نوش ونشہ خوار کی دی گئی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے ان میں حضرت عمر بن عبدالعزیز، جابر بن زید، عکرمہ، طاؤس، اسحاق، ابوثور، لیث بن سعید، عثمان بتی، ایک قول کے

[1] البحرالرائق: ۶۶۶/۳ [2] ردالمحتار: ۴۳۴/۲

[3] مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۷/۵، ۳۸'' من اجاز طلاق السکران'' المحلی لابن حزم: ۲۱۰/۱۰، المدونۃ الکبریٰ: ۱۳۰/۲'' طلاق السکران والمکرہ کتاب الام: ۲۵۳/۳، طلاق السکران'' خلاصۃ الفتاویٰ: جلد۲ بدایۃ المجتہد: جلد۲، ۸۲، الشرح الصغیر للدردیر: ۵۴۳/۲

مطابق عطاء، زہری، اور امام شافعی کے علاوہ امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری، حافظ ابن قیم، احناف میں امام طحاوی اور ابوالحسن کرخی اور شوافع میں مزنی جیسے لوگ موجود ہیں۔[1]

احناف کا مسلک[2]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ حالت نشہ کی طلاق ''سزاء، واقع ہوجاتی ہے بہ شرطیکہ اس کا نشہ پینا ناجائز طریقہ پر رہا ہو۔ ہاں اگر وہ کوئی مباح شی ہو اور اسی سے اتفاقاً نشہ پیدا ہوگیا یا اکراہ واضطرار کی وجہ سے اس کے لئے نشہ نوشی جائز رہی ہو تو اب اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ علامہ کاسانی نے احناف کے مسلک کی ان الفاظ میں وضاحت کی ہے۔''اگر سکران (جو شخص نشہ میں ہو) نے زوجہ کو طلاق دی جب کہ نشہ کسی ممنوع شے سے ہوا ہو مثلاً شراب یا نبیذ اپنی خواہش سے پی، نشہ ہوگیا اور اس کی عقل زائل ہوگئی اور ایسی حالت میں اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تو عام علماء اور صحابہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی۔[3]

پہلے گروہ کے دلائل

جولوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

❶ صفوان بن عمر والطائی نے نقل کیا ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کے سینے پر بیٹھ گئی اور مطالبہ کیا کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے گا تو وہ اسے مار ڈالے گی۔ چنانچہ جبر ودباؤ کی وجہ سے مرد نے اسے تین طلاقیں دے دیں بعد کو جب یہ معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا ''**لا قیلولة فی الطّلاق**'' طلاق کے معاملہ میں کوئی ٹھہراؤ نہیں ہے۔[4]

❷ حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ''**کل الطلاق جائزا لا طلاق المعتوه المغلوب علیٰ عقله**'' کہ ہر طلاق واقع ہوجاتی ہے سوائے مغلوب العقل آدمی کی طلاق کے۔[5]

❸ آپ نے فرمایا تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا ارادہ بھی ارادہ ہے اور ان کا مذاق بھی ارادہ ہے۔ نکاح طلاق اور رجعت[6] ...... مذاق اور نشہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ بولنے والا اس کا حقیقی مفہوم مراد نہیں لیتا۔

❹ اہل عمان میں سے ایک شخص نے شراب کے نشہ میں بیوی کو تین طلاق دے دیں چار عورتیں اس کی گواہ

---

[1] حوالہ جات سابق والمغنی لابن قدامه: ۱۱۵/۷

[2] احناف کے مسلک کا خلاصہ راقم الحروف کی کتاب ''طلاق وتفریق'': ۳۶/۳۷ سے ماخوذ ہے۔ خلاصة الفتاوی: ۷۵/۲

[3] بدائع الصنائع: ۹۹/۳ [4] اس حدیث کو ابن حزم نے المحلیٰ میں اور امام محمد نے اپنی موطا میں نقل کیا ہے۔

[5] المحلیٰ: ۱۰/ ۲۱/۱۰ ۲۰۳

[6] ابن ماجه ابو داؤد ترمذی بحواله مشکوٰة: ۲۸٤/۲ باب الخلع والطلاق.

تھیں۔ وہاں کے گورنر نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو خط لکھا۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے عورتوں کی گواہی کو بنیاد بنا کر طلاق واقع کر دی۔[1]

۵ چونکہ شراب پی کر قصداً اس نے نشہ پیدا کیا ہے اور اپنی عقل کو متاثر کر لیا ہے۔ اس لئے اس کا حکم ان لوگوں کا نہ ہوگا، جن کی عقل قدرتی طور پر جاتی رہے اور بطور سزا اس پر طلاق واقع کی جائے گی۔

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں:

۱ حضرت عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ پاگل اور نشہ باز کی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے تھے۔[2]

۲ طلاق واقع ہونے کا مدار نیت اور ارادہ پر ہے نشہ کی حالت میں چونکہ ارادہ نہیں اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔

۳ مجنون بیہوش مخبوط العقل سویا ہوا شخص اور کسی جائز چیز کے کھا لینے سے نشہ میں مبتلا ہو جانے والے شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ عقل وہوش سے محروم ہیں، اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا حکم بھی یہی ہو۔

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

دلائل کی اس فہرست سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پہلے گروہ کی رائے زیادہ قوی ہے اور اس کی پشت پر دلائل زیادہ ہیں۔ لیکن تنقیح وتنقید کے بعد یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح اور واضح نص نہیں ہے اور ہر دو گروہ کی رائے کی اساس اور بنیاد ''قیاس'' ہے۔

پہلا گروہ صفوان بن عمر والطائی کی جس روایت سے استدلال کرتا ہے وہ حد درجہ ضعیف ہے' ابن حزم کے الفاظ میں ''**هذا خبر في غاية السقوط**''...... اس میں صفوان بن عمرو کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے۔ اس میں ایک راوی ''بقیہ'' ہیں وہ بھی ضعیف ہیں ایک اور راوی ''غازی بن حبلہ'' ہیں وہ بھی متکلم فیہ ہیں۔ دوسری حدیث جو ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے منقول ہے وہ بھی ضعیف ہے اس کی سند میں ایک راوی عطاء بن عجلان ہیں جن پر ''**كذب في الحديث**'' کی تہمت ہے۔ حافظ ابن قیم نے بھی ان دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا ہے۔

---

[1] موسوعة عمر بن خطاب: ۳۹۳ ''تصرفات السكران'' [2] مصنف ابن ابی شيبة: ۳۹/۵

دوسرے ان احادیث کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ سوئے ہوئے اور بیہوش آدمی کی طلاق بھی واقع ہوجاتی۔ اور نشہ مباح میں دی گئی طلاق بھی واقع ہوجائے بلکہ پہلی حدیث "لا قیلو لة فی الطلاق" کے تحت تو پاگل کی طلاق بھی واقع ہوجانی چاہئے لیکن کوئی فقیہ ان لوگوں کی طلاق واقع قرار نہیں دیتا۔ اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ اس سے ایسی طلاقیں مراد ہیں جن میں آدمی خود اپنے ارادہ سے الفاظِ طلاق کا تلفظ کرے اس طرح حدیثیں تو کسی فریق کے پاس بھی نہیں ہیں۔

اب رہے آثار صحابہ تو یہ مختلف ہیں۔ ایک طرف حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا عمل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق واقع ہوجائے گی۔ دوسری طرف حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کا عمل ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ پھر حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے جو اثر نقل کیا گیا ہے اس کی صحت ایک اور وجہ سے بھی مشکوک ہے' قرآن نے عام حالات میں اثبات دعویٰ کے لئے شہادت کا جو نصاب مقرر کیا ہے وہ یہ ہے کہ دو مرد یا کم از کم ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، تنہا عورتوں کی شہادت معتبر نہیں لیکن اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے عورتوں کی شہادت کی بناء پر طلاق جیسے معاملہ کا فیصلہ کردیا، یہ بات حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے بعید معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اول تو آثار صحابہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں، دوسرے جو روایت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے حق میں ہے وہ ضعف سے خالی نہیں۔

ازراہِ سزا طلاق کا نفاذ

یہ بات کہ ازراہِ سزا نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیا جائے کئی وجوہ سے محلِ نظر ہے ...... علامہ ابن حزم نے بڑے تیکھے انداز میں اس کا جواب دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ "فرض کرو ایک شخص نے خودکشی کے ارادہ سے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرالیا۔ جان تو نہیں گئی مگر عقل جاتی رہی یا اس نے کسی مسلمان سے لڑائی کی اس لڑائی میں اس کے سر پر ایسی چوٹ آئی کہ دماغی توازن بگڑ گیا۔ اب اگر وہ اس جنون کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو کیا محض اس وجہ سے کہ ایک بدترین معصیت خودکشی اور قتل مسلم کے اقدام کی وجہ سے اس کو جنون ہوا ہے۔ ازراہ سزا اس کی طلاق واقع کردی جائے گی[1]"

دوسرے شریعت نے شراب کی ایک سزا ۸۰ کوڑے متعین کردی ہے یہ سزا جرم کی' اسی طرح ایک مکمل سزا ہے جیسے چوری پر ہاتھ کاٹنا اور زنا پر کوڑے لگانا یا سنگسار کرنا ہے اب آخر محض اجتہاد کی بناء پر اس مزید ایک سزا کا اضافہ کیونکر روا ہوسکتا ہے؟ پھر احناف کے یہاں جرم کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم ساقط نہیں ہوجاتا۔ اس کی

[1] المحلیٰ: ۲۱۰/۱۰

واضح نظیر یہ ہے کہ سفر اگر معصیت اور گناہ کا ہو تو بھی ہمارے یہاں مسافر کو وہ تمام شرعی سہولتیں حاصل ہوں گی جو عام مسافروں کے لئے ہیں اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ نوشی گو معصیت ہے مگر اس صورت میں بھی احکام وہی ہوں جو دوسرے مفقود الحواس اور مخبوط العقل لوگوں کے ہیں اور جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح ان کی طلاق بھی واقع نہ ہو۔ یہ پہلو بھی قابل لحاظ ہے ایک زمانہ تھا جب بیوی کو علیحدہ کر دینا شوہر کے لئے سزا تھی، کہ مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے نکاح کا مسئلہ آج کی طرح پیچیدہ نہ تھا۔ تعدد ازدواج کا عام رواج تھا آج کے حالات اس سے یکسر مختلف ہیں۔ ہندوستانی عورتوں کے مخصوص مزاج کے پیش نظر تعدد ازدواج ایک شاذ و نادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے۔ اس کی وجہ سے بیاہی عورتوں کی دوبارہ شادی کا مسئلہ دشوار ہو گیا ہے۔ یہاں کی غریب عورتیں عموماً خود مکتفی اور تعلیم یافتہ بھی نہیں ہوتیں ان حالات میں عملاً یہ طلاق عورتوں کے لئے سزا بن کر رہ گئی ہے اور صورت حال یہ ہے کہ مرد تو دوسرے ہی دن ایک نئی شادی رچا لیتا ہے مگر غریب عورتیں ہیں جو تاعمر شوہر کے جرم کا کفارہ ادا کرتی رہتی ہیں۔"[1]

ماحول و حالات کا تقاضہ

اس لئے مسئلہ صرف دلائل کے قوی اور کمزور ہونے کا نہیں ہے، دلائل ہر دو گروہ کے پاس ہیں اور ایسے ہیں کہ ان کو یکسر مسترد قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ مسئلہ حالات و زمانہ کے تغیر اور اخلاقی اور سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے تقاضوں کا ہے۔ جو ملک "دارالاسلام" میں داخل ہو وہاں اسلامی قانون نافذ ہو شراب اور نشہ آور اشیاء کی پیدائش اور خرید و فروخت پر پابندی ہو اور ایسے جرائم پر شرعی حدیں جاری ہوتی ہوں ایک عام آدمی بھی ان کی شناخت سے ناواقف نہ ہو اور کسی آدمی کے لئے کھلے بندوں شراب پینا ممکن نہ ہو پھر اسلامی تعلیمات کے اثر سے جہیز کی لعنت نہ ہو، تعدد ازدواج کا رواج ہو مطلقہ اور بیوہ کا نکاح کوئی پیچیدہ مسئلہ نہ ہو اور طلاق مرد کے بجائے عورت کے لئے سزا نہ بن جاتی ہو، وہاں شراب کی حد جاری کرنا تو عین قرینِ قیاس ہے ہی از راہِ سرزنش طلاق واقع کر دینا بھی بے جا نہیں، بلکہ جرم کے سدِ باب کے لئے عین مناسب ہی ہو!

لیکن ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں نہ اسلامی قانون نافذ ہے، نہ شراب کوئی جرم ہے، نہ اس کی شناعت کما حقہ لوگوں پر عیاں ہے اس کے کاروبار کی کھلی اجازت ہے اور مطلقہ عورتوں کا نکاح ثانی ہندو رسم و رواج کے اثر سے ایک گمبھیر مسئلہ ہے مناسب ہوگا کہ حالتِ نشہ کی طلاق واقع نہ قرار دی جائے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں ایسے بہت سے احکام ہیں جن میں دارالاسلام اور دارالحرب کا فرق کیا گیا ہے۔

[1] ماخوذ از: "طلاق و تفریق" مصنفہ...... خالد سیف اللہ رحمانی

ہندوستان اور نظام قضاء

ہندوستان میں انگریزوں کے قبضہ سے پہلے تک حکومت گوشاہی تھی، مگر معاشرتی مسائل کی حد تک مسلمانوں کے لیے ''فقہ اسلامی'' ہی نافذ تھی، قضاء اور افتاء کے عہدے قائم تھے، جس کے لیے ملک کے مایہ ناز علماء اور اربابِ کمال کا انتخاب عمل میں آتا تھا اور مسلمانوں کے عائلی مقدمات (FAMILY CASES) اسلامی قانون کے مطابق فیصل ہوا کرتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد حالات یکسر بدل گئے، مسلمانوں کے شخصی قوانین نکاح وطلاق، وراثت، نفقہ وغیرہ کے احکام میں ہندوستان کے سیکولر دستور کی رو سے، چوں کہ مسلمان اسلام پر عمل کرنے میں مختار تھے اور ''مسلم پرسنل لا'' کے نام سے ان کے ''مذہبی قوانین'' کا یہ حصہ بھی ہندوستانی قانون میں شامل تھا، اس لیے بڑی حد تک ان مسائل میں ان کو مذہبی آزادی حاصل رہی، مگر ان کے نفاذ کے لیے شریعت نے جو اصول متعین کیے تھے، ہندوستانی قانون میں اس کو برتنے کی گنجائش باقی نہ رکھی گئی۔

مثلاً ''فسخ نکاح'' (DIVORCE) کا مسئلہ ہے اسلامی قانون کے مطابق ''قاضی'' بعض حالات میں شوہر کے طلاق سے انکار کے باوجود عورت کا نکاح اس سے توڑ سکتا ہے، لیکن قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے؛ اگر کوئی غیر مسلم جج انہیں اسباب کو پیش نظر رکھ کر نکاح فسخ کردے تو شرعاً نکاح فسخ نہیں ہوگا، وہ عورت اس کی بیوی برقرار رہے گی، اور اس کا کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلینا ناجائز اور حرام قرار پائے گا۔ ایسے قوانین کو اسلامی اصول کی روشنی میں حل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ''مسلمان قاضی'' کا تقرر عمل میں آئے، اسی کی عدالت میں اس نوعیت کے مقدمات دائر ہوا کریں اور وہی کتاب وسنت کی روشنی میں اس کے فیصلے کرے۔

علماء کی کوششیں

خود انگریزوں کے عہد میں بھی ۱۸۶۲ء تک عدالتوں کے ساتھ ایسے عہدے اور شرعی بینچ موجود تھے۔ اس کے بعد حکومتی سطح پر قاضی کا تقرر منسوخ ہوگیا، لیکن اس مسئلہ کی غیر معمولی اہمیت کے پیش نظر کبھی بھی علماء اس سے غافل نہیں رہے اور وہ برابر سیاسی سطح پر بھی اس کی کوشش کرتے رہے؛ چنانچہ ۱۹۳۷ء یا ۱۹۳۸ء میں مولانا ابو المحاسن محمد سجاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بانی امارتِ شرعیہ بہار واڑیسہ نے ''انفساخِ نکاح مسلم بل'' کے نام سے ایک

قانونی مسودہ مرتب کیا، تمام علماء اور قانون دانوں سے اس پر رائے لی اور جمعیۃ علماء ہند وغیرہ کے پلیٹ فارم سے یہ قرارداد منظور کرالی کہ حکومت اسے قبول کر لے اور مسلمانوں کے ''پرسنل مقدمات'' (PERSONAL CASES) کے لیے علاحدہ قاضی کا تقرر کرے، مگر حکومت نے اسے منظور نہ کیا۔

اس کے بعد پھر ۱۹۳۹ء میں مولانا سجاد ہی نے ''نظارت امورِ شرعیہ بل'' پیش کیا، جس کا حاصل یہ تھا کہ ہر ریاست میں ایک ''ناظر امورِ شرعیہ'' حکومت کی طرف سے مقرر ہو، وہ اوقاف کا ذمہ دار بھی ہو اور مسلمانوں کے لیے قاضیوں کا تقرر کرے، مگر اس کو بھی حکومت نے قبول نہ کیا، اس کے علاوہ بھی جمعیۃ علماء ہند کے پلیٹ فارم سے ''کاظمی بل'' اور ''قاضی بل'' مرتب ہوا، مگر برطانوی حکومت کسی طرح بھی اس موقف کی بحالی پر آمادہ نہیں ہوئی اور وہی برطانوی قانون آج تک ہمارے ''آزاد دیش'' کی ''جمہوری حکومت'' کے لیے لائحۂ عمل ہے۔

ایک اہم سوال

ان حالات میں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''ہندوستانی مسلمان'' کیا کریں، جب کہ ایک طرف ہندوستانی قانون میں ان خصوصی حالات کے لیے کوئی علیحدہ ''شرعی بینچ'' قائم نہیں اور دوسری طرف معاملہ کی نوعیت اتنی سنگین ہے کہ از روئے شریعت ایسے نکاح فسخ کر دیئے جانے کے باوجود باقی رہتے ہیں، ''غیر مسلم جج'' کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوتا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان لڑکیوں کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کی گنجائش باقی نہیں رہتی تو آخر مسئلہ کا حل کیا ہو؟

کیا ان حالات میں بھی ہمارے لیے اس اہم ''شرعی اصول'' کی اطاعت واجب ہوگی اور ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم بطورِ خود ایک ایسا ''عدالتی نظام'' قائم کر لیں اور ان مسائل میں یہیں سے رجوع ہوا کریں یا اس سیکولر ملک میں ہم شریعت کے اس اصول پر عمل کرنے سے معذور ٹھہریں گے، ہمارے لیے جائز ہوگا کہ ہم ملک کے موجودہ قانونی موقف پر اکتفاء کر لیں اور ایسے خالص اسلامی قوانین میں بھی ہم اسی عدالت کے فیصلہ کو کافی سمجھیں؟

قرآن کی ہدایت

قرآن نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں، اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم کی اطاعت ان پر واجب ہے۔ ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (خدا اور رسول اور اپنے میں سے حاکم کی اطاعت کرو) یہ حکم جہاں ان مسلمانوں کے لیے ہے جو غالب اور برسرِ اقتدار

ہوں، وہیں ان مسلمانوں کے لیے بھی ہے جو اقلیت میں ہوں اور حکومت کی باگ وڈور ان کے ہاتھوں میں نہ ہو۔

قرآن کا تصور یہ ہے کہ مسلمان اپنے باہمی تنازعات اور آپسی جھگڑوں میں خدا ورسول کو اپنا ''حکم'' اور ''قاضی'' (فیصلہ کرنے والا) بنائیں اور غیر اسلامی عدالتوں کی طرف جانے کے بجائے اس اسلامی عدالت سے رجوع کریں، جہاں اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق فیصلے ہوتے ہیں، اس کی نگاہ میں خدا اور آخرت پر ایمان ویقین کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ وہ دنیا کی ''طاغوتی عدالتوں'' کے بجائے ''اسلامی عدالتوں'' کا دروازہ کھٹکھٹائے اور اس کے فیصلہ پر اپنے دل میں کوئی تنگی محسوس نہ کرے۔ ایک طرف مسلمان ہونے کا دعویٰ اور دوسری طرف ''غیر اسلامی عدالتوں'' سے رجوع ہونا ''نفاق''، ایمان کی کمزوری اور شیطان کے فریب کا شکار ہونے کی علامت ہے۔ قرآن کہتا ہے:

> ''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر (حاکم) ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اس میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو، اگر تم واقعی اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی صحیح طریقِ کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے (اے نبی!) آپ نے دیکھا نہیں ان لوگوں کو جو دعوی تو کرتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اس کتاب پر جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے اور ان کتابوں پر جو تم سے پہلے نازل کی گئی تھیں، مگر چاہتے یہ ہیں کہ اپنے معاملات کا فیصلہ کرانے کے لیے طاغوت کی طرف رجوع کریں، حالانکہ ان کو حکم دیا گیا ہے کہ طاغوت کے ساتھ کفر کریں۔ شیطان انہیں بھٹکا کر راہِ راست سے بہت دور لے جانا چاہتا ہے اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس چیز کی طرف جو اللہ نے نازل کی ہے اور آؤ رسول کی طرف تو ان منافقوں کو تم دیکھتے ہو کہ یہ تمہاری طرف آنے سے کتراتے ہیں۔''[1]

اپنے اختلافات اور نزاعی امور میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو عدالت خدا اور رسول کے احکام ''خدا اور رسول کے احکام ہونے کی حیثیت'' سے نافذ کرنے کا کام کرتی ہو، اس کی طرف رجوع کیا جائے، دنیا کی عام عدالتیں اگر ان قوانین کو نافذ بھی کردیں تو ان کی حیثیت ہرگز یہ نہیں ہوگی کہ وہ اسے یقین، تقدس، احساسِ ذمہ داری، خدا ترسی، اندیشۂ احتساب اور آخرت میں جواب دہی کے احساس کے ساتھ عمل میں لائیں، جو اس کی اصل روح اور اسلامی اور غیر اسلامی قوانین کا نقطۂ امتیاز ہے، وہاں اس کی حیثیت

[1] نساء ۵۹، ۶۰، ۶۱

دنیا کے دیگر قوانین کی طرح محض ایک ''قانون'' کی ہوگی، خدا اور رسول کے احکام کی نہ ہوگی، یہی دراصل ہندوستان میں ''نظامِ دارالقضاء'' کے قیام کی اصل روح اور بنیاد ہے!

شاہ عبدالعزیز صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا فتویٰ

ہندوستان میں جس وقت مسلم حکومت کا ستارہ غروب ہوا اور انگریز اپنی شاطرانہ چال اور عیاری سے تجارت کی منڈیوں سے نکل کر حکومت کے تخت وتاج سے کھیل رہے تھے، خاندانِ ولی اللہی کا ایک دردمند اور بالغ نظر مرد کار شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اپنی آنکھوں سے ان حالات کو دیکھ رہا تھا۔ ان کی نظرِ دور اندیش نے سمجھ لیا کہ اب یہاں سے مسلمانوں کا سیاسی زوال ہوا ہی چاہتا ہے اور ''عملی طور پر'' اب ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے جو کام کرنے کا ہے، وہ یہ ہے کہ اپنے دینی اقدار کی حفاظت کے لیے حکومت کے کاموں میں دخل انداز ہوئے بغیر ''امارت'' اور اس کے تحت ''قضاء کا شرعی نظام'' قائم کرلیں۔

چنانچہ انہوں نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے جو فتویٰ دیا، وہ حسب ذیل ہے:

اگر ''دارالحرب'' میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لیے کوئی ''والی'' مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانتدار ہو، اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، یتیموں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے، نیز امورِ سلطنت میں کوئی مداخلت اور خلل اندازی بھی نہ کی جائے۔[1]

ماضی کی نظیر

ہندوستان کا سقوط کوئی ایسا واقعہ نہیں جس سے مسلمان اپنی تاریخ میں پہلی بار دوچار ہوئے ہوں، عالم اسلام اس سے پہلے بھی ایسے جگر دوز اور دلسوز واقعات سے دو چار ہو چکا ہے اور اس کی سب سے عبرت ناک مثال ''مرحوم اندلس'' میں مسلمانوں کے زوال کی ہے، جہاں مسلمانوں نے سات سو سال سے زیادہ عرصہ تک حکومت کی اور نویں صدی کا آفتاب اندلس میں مسلمانوں کے زوال کا پیغام دے کر غروب ہوا۔ مسلمانوں کی اس سیاسی مغلوبیت اور محکومیت کے دور میں علماء نے وہاں کے مسلمانوں کے لیے جو فتویٰ دیا، وہ یہی تھا کہ اولاً وہ حکومت سے اپنے لیے ''محدود اختیارات'' کے ساتھ کسی مسلم والی کے تقرر کا مطالبہ کریں، جو ان کے لیے خود ''قاضی شریعت'' کے فرائض انجام دے، یا کسی اور کو ''قاضی شریعت'' مقرر کردے، ورنہ مسلمان بطور خود کسی کو ''والی''

[1] فتاویٰ عزیزیہ ۱/۳۲

منتخب کرلیں اور وہ یہ کام کرے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو مسلمان خود ہی باہمی رضا مندی سے "قاضی" مقرر کریں۔

علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے

"و إذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلّد منه كما هو فى بعض بلاد المسلمين غلب عليهم، الكفار كقرطبة فى بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم، يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلو نه واليا فيولى قاضياأو يكون هو الذى يقضى بينهم."[1]

تَرْجَمَہ: "جب کسی ملک میں نہ سلطان ہو اور نہ ایسا حاکم جس کی طرف سے قاضی کا مقرر کیا جانا درست ہو، جیسا کہ مغربی علاقوں میں اس وقت قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ شہر ہیں کہ مسلمانوں سے کچھ خراج وصول کرکے یہاں کے حکمرانوں نے یہاں ان کے قیام کو باقی رکھا، تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ہی میں سے بہ اتفاقِ رائے "والی" مقرر کرلیں، اور وہ "والی" یا تو خود مسلمانوں کے تنازعات کا فیصلہ کرے، یا اس کام کے لیے کسی اور کو "قاضی" مقرر کردے۔"

بزازیہ کی صراحت

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"وأما البلاد التى عليها ولاة كفار، فيجوز فيها أيضا إقامة الجمع والاعياد والقاضى قاض بتراضى المسلمين ويجب عليهم طلب وال مسلم."[2]

تَرْجَمَہ: "جن شہروں پر کفار مسلط ہوں، تو وہاں جمعہ اور عیدین کا قائم کرنا جائز ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضا مندی سے قاضی عہدۂ قضاء پر فائز ہوسکتا ہے نیز وہاں مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی مسلمان کو اپنا امیر بنانے کا مطالبہ کریں۔"

ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا نقطۂ نظر

علامہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (متوفی: ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

"وہ ممالک جہاں حکمراں کفار ہوں، مسلمانوں کے لیے جمعہ اور عیدین کی اقامت درست ہے اور

[1] فتح القدير: ٦/٣٦٥ [2] فتاویٰ بزازيه: ٦/٣١١، كتاب السير على هامش الهندية

وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے مقرر ہونے والا قاضی ''قاضی'' متصور ہوگا، نیز مسلمانوں پر (حکومت سے) کسی مسلمان ''والی'' کا مطالبہ کرنا واجب ہوگا۔''[1]

دیگر اہل علم

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات ہمیں قاضی ابن ساوہ حنفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (متوفی ۸۲۳ھ) کے یہاں جامع الفصولین[2] علامہ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے یہاں[3] اور متاخرین جیسے علامہ شامی[4] رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ وغیرہ کے یہاں ملتی ہے۔ گویا فقہاءِ حنفیہ قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں مسلمانوں پر اپنے نظامِ قضاء کا قائم کرنا شرعاً واجب ہے۔

ماضی بعید کی نظیریں

پھر یہ مسئلہ محض فتاویٰ کی کتابوں میں بند نہیں رہا، بلکہ ہر عہد میں بالغ نظر اور نبض شناس علماء نے اسے برتا بھی ہے اور تاریخ کی کتابوں میں اس کی نظائر موجود ہیں؛ چنانچہ مشہور عرب سیاح ''سلیمان'' نے اسلام کے ابتدائی عہد میں ملک چین میں مسلمانوں کے تنازعات کے حل کے سلسلہ میں ''خانفو'' نامی شہر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں ''شاہِ چین'' کی طرف سے مسلمانوں کے لیے خود مسلمانوں میں سے ایک ''حکم'' (قاضی) متعین تھا، وہی مسلمانوں کے لیے عیدین اور جمعہ قائم کرتا تھا اور قرآن کے حکم کے مطابق ان کے تنازعات کے فیصلے کرتا تھا۔

اہل عراق حکومت کافرہ کے تحت مقرر ہونے والے ایسے مسلمان ''والی'' کو فارسی زبان میں ''ہنرمند'' کہا کرتے تھے اور ''ابن شہریار'' کے سفر نامہ ''عجائب الہند'' میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے شہر مدراس کے قریب کی ایک جگہ ''صیمور'' میں مسلمانوں کے لیے ''ہنرمن'' مقرر تھے، جس کا نام ''عباس بن ہامان'' تھا۔

اسی طرح مسعودی جس نے ۳۰۴ھ میں ہندوستان کی سیاحت کی ہے، نقل کرتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان کے اس جنوبی علاقہ میں غیر مسلم بادشاہ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے ''ہنرمن'' مقرر تھا، جس کا نام ''ابوسعید بن زکریا'' تھا۔ یہ ''ہنرمن'' مسلمانوں کے رئیس اور امیر ہوتے تھے اور مسلمان ان کے احکام ماننے کے پابند تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنی کتاب ''عرب وہند کے تعلقات'' میں ان شواہد کو نقل کیا ہے۔

---

[1] البحر الرائق: ٢٩٨/٦ [2] جامع الفصولين: ١٤/١ [3] طحطاوی ٣٣٩/١ [4] ردالمحتار: ٢٧/٤

برطانوی عہد میں نصب قاضی

ہمارے ملک ہندوستان میں بھی ''برطانوی حکومت'' کے آغاز کے ساتھ ہی علماء نے صرف فتویٰ ہی دینے پر اکتفانہ کیا، بلکہ اس پر شور اور ہنگامہ خیز دور میں بھی برابر اس شمع کو روشن رکھنے کے لیے کوشاں رہے؛ چنانچہ حضرت ''سید احمد شہید رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' نے اپنے عہد امارت میں ''مولانا عبدالحئی صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' کو اور ''حاجی امداد اللہ مہاجر مکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' (متوفی: ۱۳۱۷ھ) نے ''مولانا رشید احمد گنگوہی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ'' کو اپنے محدود ''حلقہ امارت'' میں قاضی نامزد کیا۔ اس سلسلے کی آخری کڑی مفکر اسلام مولانا سیّد ابوالمحاسن محمد سجاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (۱۲۹۹۔۱۳۵۹) ہیں۔ انہوں نے ملک گیر سطح پر برطانوی عہد میں ''نظامِ قضاء'' کے قیام کی مہم چلائی، تمام بزرگوں نے ان کی تائید کی اور صوبہ بہار میں انہوں نے اس کی عملی مثال بھی قائم فرمادی۔

پس چہ باید کرد؟

قرآن وحدیث کی ان تعلیمات، فقہاء کی صراحتوں اور بزرگوں کے اس طرزِ عمل سے ہمیں جو پیغام ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم محض اس بنا پر کہ ہندوستان میں برسر اقتدار نہیں ہیں اس فریضہ سے سبکدوش نہیں ہوسکتے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایسا ''شرعی نظامِ قضاء'' قائم کرنا ایک مذہبی فریضہ ہے، اگر ہم نے اس سے غفلت کی تو عنداللہ ان بہت سے لوگوں کی بابت ہم سے باز پرس ہوگی جو ایسی ''شرعی عدالت'' کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ''غیر شرعی عدالتوں'' کی طرف رجوع ہوئے اور ان عائلی مقدمات میں بھی وہاں کے فیصلے اپنی زندگی میں نافذ کیے، جن میں ''غیر مسلم بجس'' اور ''غیر اسلامی عدلیہ'' کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، ان کے نکاح شریعت کی نگاہ میں غلط ٹھہرے اور ان کی ازدواجی زندگی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ناروا قرار پائی۔

بعض گوشوں سے اس سلسلہ میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ''نظامِ قضاء'' کا قیام کیسے ممکن ہے؟ جب کہ قانونی اعتبار سے ایسے ''قاضی'' کو اپنا فیصلہ نافذ کرنے کی قوت ہی حاصل نہیں ہے، یہ فیصلے ظاہر ہیں ''قضاء'' میں نافذ نہیں ہوں گے، انسانوں ہی پر ان کا نفاذ ہوگا اور ان انسانوں میں بہر حال سرکش اور دین سے غافل لوگ بھی ہوں گے، اگر وہ اس فیصلے کو ماننے سے انکار کردیں تو ''دارالقضاء'' کے پاس اس کا کیا حل ہوگا؟

اصل چیز ایمانی قوت ہے!

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے احکامِ الٰہی کی اطاعت کے لیے ''قوت'' کو شرط قرار نہیں دیا ہے، بلکہ آخرت کی جوابدہی اور اللہ پر ایمان ویقین کو اس کا مدار ٹھہرایا ہے:

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ.﴾ [1]

تَرْجَمَہ: ''اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔''

ہم اگر اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ ہمارے لیے صرف اللہ کے احکام کی تعمیل واجب ہے اور آخرت میں اس معاملہ میں ہم عنداللہ مسئول ہوں گے، تو اس کا اولین تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسا نظام قائم کر کے اس کی راہ کھول دیں اور اپنے مقدور بھر اس فریضہ کو انجام دے کر اپنی ذمہ داری ادا کریں!

ہم نے اگر اخلاص وللّٰہیت کے ساتھ شریعت کی اطاعت کی ایسی راہ کھول دی تو انشاء اللہ اندیشوں کی یہ ساری گھٹن خود دور ہو جائے گی اور لوگ اپنی گردنیں خود خم کر دیں گے۔ جو قوم اپنے دینی اقدار اور ''شریعت'' کے نام پر سخت ترین فکری، نظری اور سیاسی اختلافات کو پس پشت ڈال سکتی ہے اور ''مسلم پرسنل لا'' کی حفاظت کر سکتی ہے، آخر اس سے اس مایوسی کا کیا جواز ہے کہ اگر اس پر شریعت کی اطاعت اور فرمانبرداری کا یہ گوشہ واضح کیا جائے، ''نظامِ قضاء'' کی حقیقت سمجھائی جائے اور بتایا جائے کہ یہ ''اسلامی قوانین'' بھی ''نظام دارالقضاء'' اور ''مسلمان قاضی'' کی عدمِ موجودگی کی وجہ سے غیر اسلامی بن گئے ہیں تو وہ اس کے سامنے اپنی گردن خم نہ کر دے اور مسلم معاشرہ میں ایک ایسا ماحول اور ایک ایسی فضاء تیار نہ ہو جائے کہ اس میں سانس لینے والے ازخود اس کے سامنے جھک جانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں۔

ممکن ہے کہ اس بات کو ''مذہبی خوش گمانی'' سمجھا جائے، مگر آج یہ ایک ایسی ثابت شدہ حقیقت ہے جو تجربات کی منزل سے گذر چکی ہے، خود ہمارے ملک ہندوستان میں کئی سالوں سے بہار واڑیسہ میں دارالقضاء کا نظام قائم ہے، جس سے دس ہزار مقدمات فیصل ہو چکے ہیں، مالیگاؤں، دیوبند، خورجہ، آگرہ، اورنگ آباد، حیدرآباد اور بنگلور وغیرہ مختلف مقامات پر اس کام کا عملی تجربہ ہو چکا ہے، آج وہاں قاضی مقرر ہیں، ان کی عدالت میں مقدمات آتے ہیں اور اکثر سرکاری عدالتوں کے مقابلہ مسلمان ان عدالتوں کو زیادہ قدر ومنزلت اور تقدس واحترام کی نظر سے دیکھتے ہیں، وہاں تجربات کی روشنی نے اندیشوں کے ان دھندلکوں کی قبا چاک کر دی ہے اور ماحول خود بخود اس کے لیے سازگار ہوتا جا رہا ہے۔

قوتِ نافذہ کی فقہی حیثیت

بعض اہل علم کو اس مسئلہ پر ''فقہی اعتبار'' سے بھی اشکال ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک ایسا اقتدار اور

[1] النساء ۵۹

قانونی تحفظ حاصل نہیں ہو کہ قاضی کا فیصلہ بہ قوت نافذ کیا جا سکے، نظامِ قضاء کا قیام جائز نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اشکال فقہاء کی تصریحات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ قضاء کی حیثیت صرف اس قدر ہے کہ کسی واقعہ کی تحقیق کر کے قاضی فیصلہ کر دے کہ فریقین کو کیا کرنا چاہیے، حسّی طور پر اس فیصلہ کو نافذ کرنا قاضی کا کام نہیں، یعنی فقہاء کی اصطلاح میں اس کا کام "انشاءِ حکم" ہے نہ کہ "تنفیذِ حکم۔" غور کرو کہ قاضی کا فیصلہ بعض اوقات خود امیر کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، لیکن کیا وہ اس بات پر قادر ہے کہ امیر پر بہ قوت اپنے احکام کو جاری کر سکے؟ چنانچہ قاضی علاء الدین طرابلسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"فالحاكم من حيث هو حاكم ليس له الا الا نشاء وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكما"[1]

تَرْجَمَہ: "قاضی کا فریضہ بحیثیت قاضی صرف انشاءِ حکم ہے، قوتِ تنفیذ فریضہ قضاء سے زائد امر ہے۔"

اسی کو علامہ قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے دوسرے طریقے پر بیان فرمایا ہے۔ قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ کسی پر حکم لازم قرار دینے کی دو صورتیں ہیں: ایک الزامِ معنوی اور دوسرے الزامِ حسی، فیصلہ کر دینا الزامِ معنوی ہے اور فیصلہ کو بہ قوت نافذ کر دینا الزامِ حسی ہے، قضاء کی حقیقت الزامِ معنوی ہے نہ کہ الزامِ حسی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"وأما الا لزام الحسى من الترسيم والحبس فليس بحكم، لأن الحاكم قدتعجز عن ذالك."[2]

تَرْجَمَہ: "الزامِ حسی یعنی قید وغیرہ تو یہ قضاء میں داخل نہیں، اس لیے کہ قاضی بعض اوقات اس سے عاجز ہوتا ہے۔"

اس لیے ہندوستان میں قوتِ نافذہ کے مفقود ہونے کا شبہ اور اس کی بنیاد پر مسلمانوں کو نصب قاضی کے فریضہ سے سبکدوش قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔

جن حضرات کے نزدیک "قوتِ نافذہ" کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہندوستان میں نظامِ قضاء قائم نہیں کیا جا سکتا، انہوں نے اس کے متبادل کے طور پر شرعی پنچایت کے قیام کا مشورہ دیا ہے؛ لیکن شرعی پنچایت کے قیام میں متعدد دشواریاں ہیں:

❶ اول یہ کہ شرعی پنچایت جس کو فقہاءِ مالکیہ نے "جماعۃ المسلمین" سے تعبیر کیا ہے، اس جماعت کا قیام اور اس

[1] معين الحكام: ٦٠ . ٥٩ [2] تبصرة الحكام: ١٢/١

کا فیصلہ اسی وقت معتبر ہے، جب کہ قاضی موجود نہ ہو، اگر قاضی موجود ہو تو جماعۃ المسلمین کا حکم باطل ہے۔ چنانچہ علامہ الفاہاشم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مفتی مالکیہ مدینہ منورہ فرماتے ہیں:

"و إن رفعت لجماعة المسلمين مع وجود القاضي بطل الحكم"[1]

تَرجَمہ: "اگر عورت قاضی کے ہوتے ہوئے جماعت مسلمین کے پاس اپنے معاملہ کو لے جائے تو فیصلہ باطل ہوگا۔"

اور علامہ سعید بن صدیق فلاتی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"أوجماعة المسلمين لأنهم يقومون مقام الحاكم العدل عند عدمه"[2]

تَرجَمہ: "اور جماعت المسلمین عادل قاضی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کے قائم مقام ہوتی ہے۔"

لہٰذا اگر کسی علاقہ میں فقہ حنفی کے مطابق قاضی موجود ہو تو وہاں نہ جماعت المسلمین کی طرف رجوع کرنا جائز ہے اور نہ ان کا فیصلہ معتبر ہے۔

❷ قاضی کے بجائے محکمہ شرعیہ (جماعۃ المسلمین) کی ہر طرف اس لیے رجوع کیا جارہا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو قدرتِ نافذہ حاصل نہیں؛ لیکن خود مالکیہ کے یہاں قولِ راجح یہی ہے کہ قضاء کے لیے قوتِ تنفیذ ضروری نہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ قرافی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جیسے بلند پایہ مالکی فقیہ کی صراحت گزر چکی ہے؛ جسے فن قضاء کے معروف مالکی عالم ابن فرحون مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اپنی کتاب "تبصرۃ الحکام" میں نقل کیا ہے۔ اس سے مالکیہ کے نزدیک اس قول کا معتبر و مستند ہونا ظاہر ہے؛ چنانچہ مولانا تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے استفتاء پر شیخ عبداللہ فونی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مدرس حرم نبوی نے جو جواب دیا ہے، وہ یہی ہے کہ قوتِ نافذہ نصب قاضی کے لیے شرط نہیں۔

"أنها ليست من شروط الصحة للقاضي."[3]

تَرجَمہ: "قضاء کے صحیح ہونے کے لیے قوتِ نافذہ شرط نہیں ہے۔"

تو جب فقہ حنفی میں بھی قضاء کے لیے قوتِ نافذہ ضروری نہیں اور فقہاءِ مالکیہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے تو گویا ہندوستان میں نظامِ قضاء کا قیام ممکن ہے اور جب نظامِ قضاء کا قیام ممکن ہے تو مالکیہ کے مسلک پر بھی جماعت المسلمین کی گنجائش نہیں اور اگر بالفرض مسلک مالکیہ پر ہندوستان میں نظامِ قضاء قائم نہیں کیا جاسکتا اور فقہ حنفی کی رو سے کیا جاسکتا ہے تو یہ کسی مناسب ضرورت کے بغیر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول ہوگا، جس سے

[1] الحيلة الناجزة: ۱۳۰/ [2] الحيلة الناجزه: ۱۲۶/ [3] الحيلة الناجزة: ۱۶۰/

اجتناب واجب ہے۔

❸ جہاں تک عملی دقت ومشکلات کی بات ہے تو جیسے قاضی قوتِ نافذہ سے محروم ہے ویسے ہی مجلس المسلمین بھی اس قوت سے محروم ہے، تو ظاہر ہے کہ محکمۂ شرعیہ کی طرف رجوع کرنے سے مسئلہ کو حل کرنے میں کوئی سہولت نہ ہوگی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مشکلات بڑھ جائیں گی۔

❹ جماعۃ المسلمین کے سلسلہ میں مالکیہ کا تصور یہ ہے کہ یہ محض وقتی طور پر چند افراد کی ایک جماعت بن جائے، جو کسی پیش آمدہ مقدمہ کا فیصلہ کردے اور اس کے بعد خود بخود یہ مجلس تحلیل ہوجائے گی، اس جماعت کی حیثیت مستقل عہدیدار کی نہ ہوگی، کہ ہمیشہ اس کے پاس معاملہ لایا جائے اور وہ قاضی کی طرح مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرے۔

غور فرمایا جائے کہ کیا ایسی وقتی پنچائت مسلمانوں کے مسائل کا حل ہوسکتی ہے؟ اور اگر چند افراد کو باضابطہ اس کے لیے مقرر کردیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ فقہ مالکی کے مطابق نہ ہوگی۔ چنانچہ علامہ صالح تونسی مالکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مدرس حرم نبوی فرماتے ہیں:

"فان حكم هاته الجماعة خاصا بهاته الجماعة حتى لو حدثت فى الوقت أو عقبه غيرها فرفعت لغيرهم جاز، فليس نصبها مستمرا حتما، كما يفهم من فحوى السوال المقرر"[1]

تَرجَمَہ: "اگر یہ جماعت کسی خاص واقعہ کے بارے میں فیصلہ کردے، پھر اسی وقت یا اس کے بعد کوئی واقعہ پیش آئے اور عورت ان کے بجائے دوسرے لوگوں کے پاس معاملہ کو لے جائے تو جائز ہے، اس لیے کہ اس جماعت کے ارکان مستقلاً اور ہمیشہ کے لیے متعین نہیں ہوتے، جیسا کہ سوال سے محسوس ہوتا ہے اور جیسا کہ تیسرے سوال سے واضح ہے۔"

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ جہاں کہیں محاکم شرعیہ قائم کی گئی ہیں، وہاں ان کی حیثیت مستقل ادارہ کی ہوگئی ہیں اور محاکم شرعیہ کے ارکان بالکل قاضی کی طرح متعین اور مقرر ہیں۔ ظاہر ہے یہ خود فقہ مالکی کی تصریحات سے انحراف ہے۔

❺ جماعت مسلمین کے قاضی کے قائم مقام ہونے کے لیے چند شرطیں ہیں؛ جن کو فقہاءِ مالکیہ کے فتاویٰ سے اخذ کر کے مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس طرح نقل فرمایا ہے:

❶ کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو، ایک یا دو آدمی فیصلہ کریں تو وہ معتبر نہیں۔

---

[1] الحيلة الناجزه: /١٦٥

❷ اس جماعت کے تمام ارکان کا ''عادل'' ہونا شرط ہے اور عادل وہ شخص ہے جو تمام کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو اور اگر کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہو تو فوراً توبہ کر لیتا ہو؛ لہٰذا سود خوار اور رشوت لینے والا، ڈاڑھی منڈانے والا، جھوٹ بولنے والا اور بے نمازی اس جماعت کا رکن نہیں بن سکتا۔

اگر بدقسمتی سے کسی جگہ کے بااثر لوگ دیندار نہ ہوں تو یہ تدبیر کر لی جائے کہ وہ بااثر اشخاص چند دینداروں کو اختیار دیدیں، تاکہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دیندار جماعت کی طرف ہو اور ان بااثر اشخاص کو کوشش کا ثواب حاصل ہو جائے۔

فیصلہ میں علماء کی شرکت لازم اور شرط ہے، صرف عوام کی جماعت کا فیصلہ حکم قاضی کے قائم مقام نہیں ہوسکتا؛ اس لیے اولاً تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں اور اگر یہ میسر نہ ہو تو کم از کم ایک معاملہ فہم عالم کو ضرور جماعت کا رکن بنائیں اور دوسرے ارکان معاملہ کے تمام پہلوؤں کو ان عالم سے خوب سمجھ کر رائے قائم کریں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر یہ لازم ہے کہ جماعت کے ارکان معاملہ کی روئداد مکمل کر کے علماءِ محققین سے ہر ہر جزئی کا حکم دریافت کریں اور جو ان کا فتویٰ ہو اس کے موافق فیصلہ کیا جائے۔ اگر ایسا نہ کیا بلکہ عوام نے محض اپنی رائے سے فیصلہ کر دیا تو وہ حکم نافذ نہ ہوگا اور فیصلہ بالکل بے کار اور غیر معتبر رہے گا، اگرچہ وہ فیصلہ شریعت کے موافق بھی ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جماعت مسلمین کے سب ارکان متفقہ فیصلہ دیں، اگر رائے مختلف رہے اور کثرتِ رائے کی بنا پر فیصلہ کرنا چاہیں تو وہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، پس اگر ارکان میں اختلاف رہے تو مقدمہ خارج کر دیا جائے۔

غور فرمایئے کہ آج کل تو ضلع کی سطح پر بھی ان صفات سے متصف ''عادل قاضی'' کا دستیاب ہونا آسان نہیں، شہر شہر، گاؤں گاؤں، ایسے باکمال تین افراد کا حصول کس قدر دشوار ہے؟ حنفیہ کے یہاں تو قاضی کے لیے عادل ہونا بھی شرط نہیں، گو غیر عادل کو قاضی مقرر کرنا باعث گناہ ہے، لیکن اس کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ دوسرے فقہاء کے یہاں تو فیصلہ کے نفاذ کے لیے اس کا عادل ہونا شرط ہے۔[1] اس لیے قاضی کے تقرر ہی کا مسئلہ دشوار ہے، چہ جائیکہ جماعۃ المسلمین کی تحکیم کا۔

پھر ایسی محاکم شرعیہ میں جو باضابطہ مقرر اور متعین نہ ہوں، جیسا کہ فقہاء مالکیہ کی رائے ہے، ہر جگہ عالم دین کا حاصل ہو جانا اور وہ بھی ایسا عالم دین جو فقہ وفتاویٰ سے تعلق رکھتا ہو اور جو واقعہ پیش آیا ہے اس کے احکام سے

[1] دیکھئے: ادب القاضی: ۶۳۴/۱

باخبر ہو، دشوار ہی نہیں دشوار تر ہے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ان ارکان کا فیصلہ متفق علیہ ہو، محلّہ اور گاؤں کے وہ چند آدمی جو حکم اور پنچ کی حیثیت سے ایک خاص معاملہ کی بابت جمع کیے گئے ہوں اور فریقین نے ان پر اعتماد کا اظہار بھی کیا ہو، عادتاً ان سے یہ توقع بہت دشوار ہے کہ جادۂ انصاف پر قائم رہ سکیں اور بالکل غیر جانبداری کے ساتھ ایک فیصلہ پر راضی و متفق ہو جائیں گے، وہاں تو فیصلہ کرنے والوں کی پوزیشن قاضی سے زیادہ اپنے فریق کے ترجمان اور نمائندہ کی ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس لیے حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں اس طرح کی جماعت المسلمین کے قیام کی نہ ضرورت ہے، کیوں کہ خود فقہ حنفی میں اس کا حل موجود ہے اور نہ فقہ مالکی کی تفصیلات کے مطابق شرعی پنچایتوں کا قیام ممکن ہے، بلکہ اس کی دشواریاں اور مشکلات چنداں زیادہ ہیں!

علماءِ ہند کی رائیں

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں اگرچہ اسی تحکیم کی تجویز پیش کی ہے، مگر عام طور پر دیوبند، فرنگی محل اور دہلی کے علماء نے دارالقضاء کے قیام کا فتویٰ دیا ہے؛ چنانچہ مولانا محمود حسن دیوبندی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی (شیخ الہند) نے سالانہ اجلاس دوم جمعیۃ علماء ہند بمقام دہلی ۱۹۲۰ء، مولانا حبیب الرحمان عثمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اجلاس گیا ۱۹۲۲ء، علامہ سیّد سلیمان ندوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے خطبہ صدارت اجلاس کلکتہ ۱۳۴۲ھ اور مولانا سیّد حسین احمد مدنی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اجلاس جونپور ۱۳۹۵ میں دارالقضاء کے قیام کے تجویز پیش کی ہے، مولانا ابو الکلام آزاد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے امارت شرعیہ کے بعض اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے دارالقضاء کی توثیق کی ہے، اس کے علاوہ مولانا شبیر احمد عثمانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی، مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مختلف موقعوں پر ''نظام قضاء'' کے قیام کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے اور اپنے وقت کے ان زعمائے ملت میں سے کسی نے بھی اس قسم کی ''مجلس المسلمین'' کے قیام کی تحریک نہیں فرمائی ہے۔ نیز ہندوستان میں آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے جو ہندوستانی مسلمانوں کے سوادِ اعظم کی نمائندگی کرتا ہے اپنے متعدد اجلاس میں مسلمانوں کو نظامِ قضاء کے قیام کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، اس لیے نظام قضا ہی ہندوستان میں مسلمانوں کے معاشرتی مسائل کا حقیقی حل ہے۔

برادرانِ اسلام کے نام!

اخیر میں مسلمان بھائیوں سے عرض ہے کہ وہ ایسی اسلامی عدالتوں میں اپنے تنازعات پیش کرنا "مذہبی فریضہ" سمجھیں اور شریعت کا فیصلہ چاہے ان کے ذاتی مفادات اور مصالح کے خلاف کیوں نہ ہو، اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دیں۔ جب تک ایک شخص ایسے موقعوں پر اپنے منافع کی قربانی گوارا نہیں کرتا اور اپنے معاملات میں اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے مطابق فیصلہ نہیں مانتا، قرآن کی زبان میں وہ شخص "مؤمن" نہیں ہے۔

﴿فَلا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَاشَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْماً﴾[1]

ترجمہ: "آپ کے رب کی قسم وہ لوگ مؤمن نہیں ہو سکتے جب تک کہ آپ کو باہمی اختلافات میں "حکم" نہ بنائیں، پھر آپ کے فیصلے سے دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور سر تسلیم خم کر دیں۔"

اور ظاہر ہے رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد آپ کو حکم بنانے کی صورت یہی ہے کہ اس "عدالت کو حکم" تسلیم کرلے جو آپ ﷺ کے احکام کے مطابق مسائل کا فیصلہ کرتی ہو۔ اللہ ورسول کے فیصلے کے بعد ایک مسلمان کو ذرا بھی اختلاف اور انحراف کا اختیار باقی نہیں رہتا اور اس سے انحراف معصیت اور گمراہی کے مترادف ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْراً اَنْ يَكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلا لاً مُّبِيْناً﴾[2]

ترجمہ: "خدا اور اس کے رسول کے فیصلے کے بعد کسی مسلمان مرد وعورت کے لیے ان کے معاملات میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا اور جس نے خدا اور رسول کی نافرمانی کی تو سخت گمراہی میں پڑ گیا۔"

یہ جہاں ایک مذہبی فریضہ ہے، وہیں مصالح کا تقاضا بھی ہے۔ سرکاری عدالتوں میں فیصلوں میں جو تاخیر اور تعطل پایا جاتا ہے اور پھر انصاف چاہنے والوں کو جتنی مالی گراں باری سے دوچار ہونا پڑتا ہے، ایسے دار القضاء ان سے نجات دلا سکتے ہیں۔

امید ہے کہ علماءِ کرام اور اہل نظر بھی اپنے اپنے حلقوں میں مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کریں گے اور ان کو اس عدالت سے رجوع ہونے کا مشورہ دیں گے۔

"وماأريد الا الا صلاح والله هو الموفّق"

---

[1] النساء ٦٥ [2] احزاب ٣٦

تعزیر مالی کا مسئلہ

اسلامی حکومت اور اسلام کے قانونِ حدود و تعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل ہیں، جو نہ صرف ہندوستان بلکہ اکثر مسلم اکثریت کے ممالک میں بھی پیچیدہ اور دشوار ہوگئے ہیں، مثلاً طلاق کے بے جا استعمال، مطالبہ جہیز، شادی میں منکرات اور فواحش کے رواج اور اس طرح کے دوسرے مسائل ہیں۔ اکثر اوقات دیکھا گیا ہے کہ مسلمانوں کی مقامی انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں اس کے سد باب کے لیے کھڑی ہوتی ہیں اور جرمانے وغیرہ مقرر کرتی ہیں، تو اس کے خوشگوار نتائج سامنے آتے ہیں اور ان کے لیے اس سرزنش کے سوا کوئی دوسری شکل عملاً ممکن بھی نہیں ہوتی، کیوں کہ اگر وہ جسمانی سرزنش کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیں، تو اس سے بڑے فتنوں کے درآنے کا احتمال رہتا ہے۔ یوں بھی عملاً اس زمانہ میں ''مالی تعزیر'' کی بڑی کثرت ہوگئی ہے اور ریلوے، بس، ٹریفک، وغیرہ میں کثرت سے اس کا تعامل ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ صورت جائز ہے؟ امام ابوحنیفہ، امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ اور بعض حضرات کی روایت کے مطابق امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ کے سوا تمام ہی فقہاء اس کو جائز نہیں قرار دیتے؛ اس لیے کہ یہ کسی سببِ شرعی کے بغیر ایک مسلمان کا مال لے لینا ہے۔ ''اذ لا یجوز أخذ مال مسلم[1]'' البتہ امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ نے تعزیر مالی کی اجازت دی ہے۔ ''وعن أبی یوسف یجوز التعزیر للسلطان بأخذ المال[2]''، بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے۔ ''وبه قال مالك[3]'' تاہم امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ کے مسلک کی بعض حنفی مصنفین نے توضیح کی ہے کہ یہ جرمانہ محض وقتی طور پر ازراہِ دھمکی لیا جائے گا، نہ خود سلطان لے گا اور نہ بیت المال میں داخل کرے گا، بلکہ مدت کے بعد واپس کردے گا۔

''إمساك شیٔ من ماله عنه مدة لینز جر ثم یعیده الحاکم الیه لا أن یا خذه الحاکم لنفسه أو لبیت المال''[4]

---

[1] حاشیہ شیخ احمد بن محمد صاوی مالکی علی هامش الشرح الصغیر: ۵۰۴/۴، ۵۰۵

[2] فتح القدیر: ۱۱۲/۴ داراحیاء التراث العربی، تبیین الحقائق: ۲۰۸/۳

[3] فقه السنة: ۵۹۲/۳

[4] البحرالرائق: ۴۱/۵

انکار کی وجہ

جو لوگ تعزیر مالی کے قائل نہیں ہیں، ان کی پیش نظر یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال یا تو اس کی خوشی اور رضامندی سے لینا جائز ہے یا پھر اس وقت لیا جاسکتا ہے جب کوئی حق اس کے ذمہ ہو ﴿لا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[1] کا مفہوم یہی ہے۔ تعزیر مالی میں نہ اس شخص کی رضامندی کو دخل ہے جس سے مال لیا جارہا ہے اور نہ کوئی دلیل شرعی موجود ہے، جس سے اس کا جواز پیدا ہوسکے، اس لیے یہ صورت درست نہیں۔

تعزیر مالی کے دلائل ونظائر

جن امور سے مالی تعزیر کے جواز پر استدلال کیا جاسکتا ہے (گو کہ ان میں اکثر اس مسئلہ کے لیے صریح نہیں ہیں، بلکہ ان سے استیناس ہی کیا جاسکتا ہے) وہ یہ ہیں:

① آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے، اس کے لیے اجر ہے اور جو مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے گا، تو میں زکوٰۃ بھی لوں گا اور اس کے مال میں سے کچھ حصہ بھی بہ طورِ تاوان لے لوں گا، جو میرے پروردگار کی جانب سے ہوگا، البتہ ان میں سے کچھ میری آل کے لئے حلال نہیں ہوگا۔ "من أعطى ماله موتجرا فله أجرها ومن منعها فأنا آخذها وشطر ماله غرمة من غرمات ربنا عزّوجلّ ليس لآل محمد منها شيء."[2]

② عبدالرحمٰن رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ بن حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے ایک اونٹ چرا کر ذبح کردیا جس کا چمڑا اور سر ان کے پاس پایا گیا۔ لوگ حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ کے پاس معاملہ لائے۔ آپ نے پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر تھوڑی دیر سوچ کر غلاموں کو طلب فرمایا اور عبدالرحمٰن رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ سے کہا: میں کہتا ہوں کہ تم ان سے کام بھی لیتے ہو اور ان کو بھوکا بھی رکھتے ہو اور بدسلوکی کرتے ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کوئی حرام چیز بھی پالیں تو ان کے حق میں حلال ہوجائے، پھر اونٹ والے سے دریافت کیا کہ تم اونٹ کتنی قیمت میں دے سکتے تھے؟ اس نے کہا: چار سو درہم میں۔ حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ نے عبدالرحمٰن رَضِيَ اللهُ تَعَالىٰ عَنْهُ سے فرمایا: تاوان کے ساتھ آٹھ سو روپے ادا کرو۔ "قم فاغرم لهم ثمان مأة درهم وفي رواية لا غر منك غر مايشق عليه فاغرمه مثلي قيمتها."[3]

یہ روایت اور اثر مالی تاوان کے باب میں بالکل صریح ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تاوان وصول

---

[1] البقرة: ۲۳ [2] ابوداؤد، باب زكوٰة السائمة نسائي، باب عقوبة مانع الزكوٰة: ۳۳۵/۱، معناً

[3] مصنف عبدالرزاق: ۲۳۹/۱۰، المحلي: ۱۵۷/۷، المغني: ۷۹۵/۷

کر کے دوبارہ واپس بھی نہیں کیا جائے گا۔

۳ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایک موقع پر حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کو حکم فرمایا کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلا ڈالو اور ان کی پٹائی بھی کرو۔ "حرقوا أمتاع الغالّ واضربوه[1]" اسی حدیث کی روشنی میں حسن بصری رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا خیال ہے کہ جانور اور قرآن مجید کو چھوڑ کر ایسے شخص کے تمام اسباب جلا دیئے جائیں گے۔ امام احمد اور اسحاق رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالٰی بن راہو یہ کہتے ہیں کہ غنیمت کا چھپایا ہوا مال نہیں جلایا جائے گا، کہ وہ تو مجاہدین کا حق ہے، بقیہ سامان جلا دیا جائے۔ قریب قریب یہی رائے امام اوزاعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کی بھی ہے امام ابو حنیفہ، مالک اور شافعی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالٰی کے یہاں حدیث کا ظاہری معنی مقصود نہیں ہے، تہدید پر محمول ہے۔ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا ایسے شخص کے سامان کو جلانے کا حکم دینا ایک طرح کی مالی سرزنش ہی ہے۔

۴ ان صراحتوں کے علاوہ شریعت میں تعزیر مالی کی مختلف نظیریں بھی ملتی ہیں:

حقوق اللہ میں تعدی اور زیادتی پر مالی تعزیر کی نظیر "کفارات" ہیں، جو قصداً روزہ توڑنے[2] قسم کھا کر پوری نہ کرنے[3] اور قتل خطا[4] کی صورت میں واجب ہوتے ہیں اور جن میں ایک غلام آزاد کرنا یا مساکین کی ایک خاص تعداد کو کھانا کھلانا "مالی سزا" شمار کی جاسکتی ہے۔

۵ کسی انسان کے ساتھ ایسی تعدی پر جس کا تعلق جسم سے ہو، تعزیر مالی کی نظیر دیت ہے، جو ایسی تمام صورتوں میں واجب ہوتی ہے جب فریقین باہمی رضامندی سے اس پر آمادہ ہو جائیں یا جب قصاص کا اجراء ممکن نہ ہو۔

۶ غیر مادی حقوق میں تعدی پر "مالی تعزیر" کی نظیر "کفارۂ ظہار" ہے، اس لیے کہ ظہار[5] کی بنا پر مرد اپنی بیوی کو ہم بستری سے محروم رکھ کر اس کو اس کے جنسی حقوق سے محروم کر دیتا ہے، اس کے ساتھ بدگوئی کر کے اس کی ہتک حرمت کرتا ہے، کفارۂ ظہار اسی کی سزا ہے[6] جس میں غلام کو آزاد کرنا یا مسکینوں کو کھانا کھلانا بھی شامل ہے۔

۷ مالی حقوق میں تعدی کی بنا پر مالی سرزنش کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان چرا لے اور وہ اس کے پاس محفوظ بھی نہیں رہ سکے، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل سزا تو یہ ہے کہ ہاتھ کاٹے جائیں، لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو اس سے سرقہ شدہ سامان کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ "والغرم اذا لم يجب القطع[7]"

۸ آبروریزی اور ہتک حرمت پر تاوان مالی کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے جبراً زنا کر لے تو اس

---

[1] ابوداؤد عن عمرو بن شعیب: ۳۷۱/۲، باب عقوبة الغال　[2] النساء: ۹۲　[3] المائدہ: ۸۹
نوٹ: قتل کا ارادہ کیے بغیر غلطی سے قتل کے وقوع کو "قتل خطا" کہتے ہیں۔　[4] النساء: ۹۲
[5] بیوی کو محرم رشتہ دار کے قابل ستر حصہ سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔　[6] المجادلہ: ۳　[7] بداية المجتهد: ۴۵۲/۲

سے عورت کو مہر کی رقم دلائی جائے گی۔[۱]

❾ اسی طرح ذہنی طور پر کسی کو پریشان کرنے پر مالی سرزنش کا بھی فقہاء کے یہاں فی الجملہ تصور ملتا ہے، چنانچہ وہ عورت جس کا مہر متعین ہوا، دخول[۲] سے پہلے ہی طلاق کی نوبت آ جائے تو امام ابوحنیفہ وشافعی رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالٰی دونوں ہی کے یہاں متعہ[۳] نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دوسری تمام مطلقہ عورتوں کے لیے امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے یہاں واجب ہے اور صاحب ہدایہ کے حسب تحریر امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ شوہر نے بیوی کو داغِ فراق دے کر وحشت میں مبتلا کیا ہے، اس کے بدلہ میں متعہ دلایا جائے۔ "لأنّها وجبت صلة من الزوج لأنه أوحشها بالفراق[۴]" واضح ہو کہ متعہ کا ثبوت خود قرآن سے ہے: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ[۵]﴾ امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں اور احناف استحباب پر۔

اسی طرح جھوٹی شہادت وگواہی کی بناء پر بھی بعض صورتوں میں فقہاء نے گواہوں پر تاوان عائد کیا ہے۔ ہر چند کہ یہ نظائر اس مسئلہ میں صریح نہیں ہیں، تاہم ان سے شریعت کے مزاج اور اس کی روح کا اندازہ ہوتا ہے اور ان پر دوسری تعزیرات کو قیاس کیا جا سکتا ہے، البتہ ابتداء میں جو حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بے غبار دلیل ہے، اس لیے اگر موجودہ زمانے میں اور بالخصوص ہندوستان کے خصوصی حالات میں اس کو قبول کر لیا جائے تو امید ہے کہ بہت سے منکرات کے سدباب میں اس سے مدد ملے گی اور اس سے فائدہ ہوگا۔

حافظ ابن قیم رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی بھی تعزیر مالی کے قائل ہیں اور قضاء کے موضوع پر "معین الحکام" کے فاضل مصنف قاضی علاء الدین طرابلسی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی بھی اسی کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"ومن قال إنّ العقو بة الما لية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً و إستدلالاً وليس بسهل دعوىٰ نسخها والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ولا إجماع يصحح دعواهم"

تَرْجَمَہ: "جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ مالی سزا منسوخ ہے، انہوں نے ائمہ کے مذاہب کی بناء پر روایت اور استدلال ہر دو اعتبار سے غلطی کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے منسوخ ہونے کا

---

[۱] بداية المجتهد: ٤٤٠/٢

[۲] دخول سے مراد کسی شرعی یا طبعی رکاوٹ کے بغیر میاں بیوی کا تنہا ہو جانا ہے۔

[۳] لغوی معنی سامان کے ہیں، یہاں کم از کم تین کپڑے، دوپٹہ، کرتا اور پائجامہ مراد ہے۔

[۴] فقه السنة: ٥٩٢/٢. ٥٩٣ التعزير بأخذالمال [۵] بقرہ: ٢٤١

دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، جو لوگ نسخ کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کے پاس نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے جو ان کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔''

میں اپنی اس تحریر کو فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقد اور محقق ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بیان پر ختم کرتا ہوں کہ:

''وفي الخلاصة سمعت من ثقة أنّ التعزير بأخذ المال أن رأى القاضي ذلك أو الوالي جاز ومن جملة ذلك رجل لايحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال له.''[1]

تَرجَمَہ: ''خلاصہ میں ہے کہ قاضی یا والی کی صوابدید کے مطابق مالی تعزیر جائز ہے اور اسی کے منجملہ یہ ہے کہ کوئی آدمی (نماز کی) جماعت میں نہ آتا ہو، تو مال لے کر اس کی تعزیر جائز ہے۔''

[1] البحر الرائق: ٤١/٤

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مُستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد چہارم

"بڑا قابل قدر کام ہے"۔
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دارالعلوم سبیل السلام ۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مُقدس مسجد اُردو بازار کراچی

کتاب کا نام ــــــــ جدید فقہی مسائل جلد چہارم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ــــــــ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ــــــــ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ــــــــ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

فہرستِ مضامین

پیش لفظ

صنعتی ترقی کے بعد جو نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں ان میں سب سے زیادہ وسیع دائرہ ان مسائل کا ہے جو" جدید معاشی مسائل" کہلاتے ہیں، سود اور قمار پر قائم بے لگام اقتصادی نظام نے بہت سے ایسے پیچیدہ مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کا حل محنت طلب کام ہے اور جس کے لئے بڑے گہرے علم، بڑی فقہی بصیرت اور بہت زیادہ احتیاط والتزام کی ضرورت ہے۔

زیادہ الجھن اس لئے بھی پیدا ہوگئی ہے کہ وابستگان دین کے ایک طبقہ نے یا تو امت میں تفریق وانتشار پیدا کرنے کے لئے ایسی اعتقادی بحثیں چھیڑ رکھی ہیں جو خود اس کی اپنی فہم وفراست کی دسترس سے بھی باہر ہیں یا پھر اجتہاد کے نشہ میں سرشار اور اجتہاد کی صلاحیت سے محروم ہونے کی وجہ سے چند ایسے فروعی مسائل کے لئے جنگ وجدل کا بازار گرم رکھا ہے جن کا ہر پہلو درست اور سلف امت کے یہاں معمول بہ رہا ہے اور جہاں فرق صرف چند روایتوں میں ترجیح اور باہم جمع وتطبیق کا ہے۔ دوسری طرف ایک ایسا گروہ بھی رونما ہوگیا ہے جس نے ضروری دینی علم حاصل کئے بغیر ہی اس میدان میں قدم رکھ لیا ہے اور ہر مسئلہ پر رائے زنی اپنا حق سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو" روشن خیال" ارباب بصیرت علماء کو تنگ نظر اور رجعت پسند قرار دیتا ہے۔ ایسے ماحول میں یہ بات خوش آئند ہے کہ گزشتہ چند سالوں سے نئے مسائل پر اجتماعی غور وخوض کی راہ ہموار ہوگئی ہے اور علماء اور جدید علوم میں ارباب اختصاص رکھنے والے باہم مل کر ایسے مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں اس سلسلہ میں "اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا" کا کارنامہ قابل ذکر ہی نہیں لائق فخر بھی ہے البتہ اسلامی آرگنائزیشن تنظیم کے ماتحت چلنے والا "مجمع الفقه الاسلامی" جدہ اور کویت میں قائم "المنظمة الاسلامیه للعلوم الطبیة" کے کارنامے سرفہرست ہیں۔ "کویت فینانس ہاؤس" اور دبی کے "اسلامی بینک" اور جدہ کے "اسلامک ڈیولپمنٹ بینک" کی طرف سے منعقد کئے جانے والے سیمیناروں اور کانفرنسوں نے بھی نئے مسائل کے حل میں مدد کی ہے۔

محترم مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام، اسلامی اکیڈمی (انڈیا) کے رکن رکین ہیں اور "جدید فقہی مسائل" کے حل میں اچھی شہرت رکھتے ہیں نئے اور پرانے ہر طرح کے مسائل پر کثیر مضامین اور کتابیں ان کی آرہی ہیں اور ان موضوعات پر لکھنے کا انہیں اچھا سلیقہ بھی ہے۔ "اسلام اور جدید معاشی مسائل" کے نام سے یہ ان کی نئی کتاب کرنسی نوٹ، بینک انٹرسٹ، سودی قرض۔ پگڑی، اور حقوق کی خرید وفروخت سے لے کر قفیز طحان کی بحث تک دسیوں نئے اور پرانے موضوعات پر مشتمل ہے جن میں انہوں نے بڑی داد تحقیق دی ہے۔ کتاب بے حد اہم اور نئے پرانے دونوں حلقوں کے لئے نہایت مفید اور چشم کشا ہے۔

دعا ہے کہ ان کی اور کتابوں کی طرح یہ بھی عام وخاص میں مقبول ہو اور ہر طرف سے کٹ کر وہ فقہی مسائل کے لئے ہی یکسو ہو جائیں۔

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد!

"بدرالحسن القاسمی"

(مقیم کویت ۱۸؍شوال ۱۴۱۹ھ)

ابتدائیہ

یہ ایک حقیقت ہے کہ:

"ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں"

یہ تغیر اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اس سے خالی نہیں، پیسے حاصل کرنے کی خواہش انسان میں ابتداء آفرینش سے ہے اور شاید صبحِ قیامت تک رہے گی۔ اس قدیم خواہش نے ہمیشہ معیشت کے ارتقاء اور استحکام کے نت نئے راستے دکھائے ہیں اور ہر دور میں نئے معاشی نظام کو وجود بخشا ہے۔

موجودہ عہد نے پوری دنیا کو چھوٹے سے گاؤں میں تبدیل کردیا ہے، مشرق بعید کا تاجر مغرب بعید کے خریدار سے اس طرح معاملہ کرتا ہے کہ وہ اسی کی دکان میں بیٹھا ہوا ہے۔ تجارت میں بڑھتی ہوئی عالمی مسابقت نے گاہکوں کی ترغیب وتحریص کے لئے نت نئے ڈھنگ سکھائے ہیں، صنعتی ترقیوں نے جہاں آسانی اور فراوانی پیدا کی ہے، وہیں خطرات بھی پیدا کئے ہیں اور اجتماعی سرمایہ کاری کا رجحان بڑھا ہے، ان حالات نے آج کی دنیا میں بے شمار نئے معاشی مَسائل پیدا کئے ہیں، دنیا کے لوگ سیاسی اور معاشی نقطہ نظر سے ان کو اپنے غور وفکر کا موضوع بنارہے ہیں، لیکن ایک مسلمان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ مذہب اور عقیدہ کی ترازو میں تولے بغیر کسی نئی چیز کو قبول کرلے۔

اسی پس منظر میں ہمیشہ علماء اور ارباب افتاء نے نئے معاشی مسائل کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت پر خصوصی توجہ دی ہے، ان مسائل پر دو پہلوؤں سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے، اوّل یہ کہ تجارت اور کاروبار کی جونئی صورتیں مروّج ہوئی ہیں، مسلمان کس حد تک ان سے استفادہ کرسکتا ہے اور کن طریقہ ہائے کاروبار سے اجتناب ان پر واجب ہے؟ اس مجموعہ میں جو مقالات شامل ہیں وہ اسی پہلو سے لکھے گئے ہیں، ان میں بعض مقالات تو وہی ہیں جو "جدید فقہی مسائل حصہ دوم" میں شامل تھے اور بعض مقالات نئے ہیں، چوں کہ جدید فقہی مسائل حصہ دوم کے مضامین مختلف موضوعات کی مناسبت سے اب علیحدہ علیحدہ کتابی صورت میں مرتب کردیئے گئے ہیں تاکہ لوگ اپنے اپنے مذاق کی مناسبت سے ان تحریروں سے استفادہ کرسکیں، اسی سلسلہ میں "اسلام اور جدید معاشی مسائل" کے عنوان سے یہ مجموعہ آپ کے سامنے ہے۔

دوسرا اہم کام یہ ہے کہ آج کی دنیا میں جن معاشی اداروں کا وجود ایک ضرورت ہے اور یہودیوں کی خوئے

سودخواری کی وجہ سے اس وقت ان اداروں کا ڈھانچہ سود اور قمار سے پوری طرح رچا بسا ہے، ان کو اس لعنت سے آزاد کیا جائے اور حلال بنیادوں پر ایسے اداروں کی تشکیل کی راہ بتائی جائے۔ بحمد اللہ اس سمت میں بھی کام شروع ہوا ہے، ہندوستان میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے مسلسل ڈیڑھ دو سال غیر سودی بینکنگ کے امکانات پر غور کیا ہے اور ابھی بھی اس پر محنت جاری ہے، لیکن افسوس کہ نہ صرف سیکولر ممالک بلکہ مسلم ممالک بھی مغربی نظم معیشت کے ایسے اسیر ہیں کہ وہ اسلام کے منصفانہ اور عادلانہ غیر سودی معاشی نظام کو ناممکن تصور کرتے ہیں ...... کاش کچھ مسلمان ملک کمر ہمت کس کر اس کام کے لئے اٹھ کھڑے ہوں کہ یہ وقت کا سب سے بڑا جہاد ہے!

خدا کرے یہ تحریر لوگوں کے لئے نافع اور راقم الحروف کے لئے ذخیرۂ آخرت ہو۔ ان مسائل میں غلطیوں کے واقع ہونے کا قوی امکان نسبتاً زیادہ ہے، اس لئے کہ یہ نئے مسائل ہیں اور ان مسائل کے بارے میں بعینہٖ کوئی صراحت سلف صالحین کی تحریروں میں نہیں مل سکتی، لہٰذا اس کوتاہ علم سے جو کچھ غلطی ہوئی ہو وہ اہل علم اور اصحاب نظر سے اس پر تنقید و اصلاح کا خواستگار ہے۔ وَبالله التو فيق وَهوالمُستعَانُ.

خالد سیف اللہ رحمانی
یکم شعبان المعظم ۱۴۱۹ھ

نوٹ کی شرعی حیثیت

''کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ عصر حاضر کا نہایت اہم مسئلہ ہے، اسلامک فقہ اکیڈمی کے دوسرے فقہی سمینار منعقدہ دسمبر ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں یہ موضوع بھی زیر بحث تھا۔ اسی موقع سے یہ تحریر پیش کی گئی۔''

عہد قدیم میں اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے ہوا کرتا تھا مختلف معاشی وجوہ سے سونے چاندی کو ذریعۂ تبادلہ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا اور اس کے سکے بازاروں میں جاری ہوگئے اور ان کے ذریعہ اشیاء کی خرید وفروخت جاری ہوئی ضرورت پڑی کہ ایسے چھوٹے سکے بھی ہوں جن سے چھوٹی چھوٹی چیزیں حاصل کی جاسکیں تو دوسری کم قیمت دھاتوں کے سکے بھی رواج پذیر ہوئے۔ یہاں تک کہ کسی زمانہ میں لوہے کے چھوٹے ٹکڑے اور کوڑی بھی ذریعۂ تبادلہ کی حیثیت سے رواج پذیر رہے۔

مختلف معاشی اسباب کی وجہ سے آہستہ آہستہ سونے چاندی کی کرنسی (cur -rency-ہٰ کا رواج ختم ہوگیا نیز دوسری دھاتوں کی کرنسی کا بھی رواج کم سے کم تر ہوگیا۔ اور ان کی جگہ کاغذی نوٹ جاری ہوگیا۔ شروع میں ایسا سمجھا جاتا تھا کہ ان کاغذی نوٹوں کا رشتہ سونے چاندی کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور حکومتیں اتنے ہی نوٹ جاری کرتی ہیں جتنی مقدار میں متبادل صورت میں ان کے پاس سونا یا چاندی موجود ہوتی ہے، آہستہ آہستہ یہ رشتہ بھی کمزور ہوتا گیا۔ اور نوٹوں پر لکھی ہوئی عبارت کہ ''حکومت اس نوٹ کے حامل کو اس کی مقدار میں دینار، درہم، ڈالر، پونڈ، ین، ریال یا روپیہ ادا کرنے کی ذمہ دار ہے'' بے کارسی ہو کر رہ گئی۔ اب کوئی بھی حکومت اس نوٹ کے عوض سونے یا چاندی کے اصل سکے ادا کرنے یا سونے چاندی کی اس مقدار کو ادا کرنے کو تیار نہیں ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ اگر حکومت کسی نوٹ کو کالعدم قرار دیتی ہے تو وہ ایک مخصوص اعلان شدہ مدت کے دوران اس کے عوض نیا جاری شدہ نوٹ اسی قیمت کا ادا کر دیتی ہے غرض یہ کہ تجربہ اور مشاہدہ کی بات یہی ہے کہ حکومتوں کی طرف سے جاری کئے گئے نوٹ اب سونے اور چاندی کے ساتھ ہم رشتہ نہیں رہے۔

یہ بات بھی اہم ہے کہ سونے چاندی یا کسی دھات کا سکہ اگر اس کی کرنسی کی حیثیت ختم ہوجائے تب بھی ایک دھات ہونے کی حیثیت سے اس کی مالیت برقرار رہتی ہے بخلاف نوٹوں کے کہ اگر ان کی قانونی حیثیت ختم

ہو جائے تو یہ کاغذ کا بے قیمت پرزہ بن کر رہ جاتے ہیں جن کی کوئی مالیت نہیں ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نوٹ کا جب رواج شروع ہوا تو اس کی قانونی اور رواجی حیثیت سند اور حوالہ کی تھی۔ اسی لئے علماء سلف جن کے سامنے یہ مسئلہ آیا انہوں نے اسے سند اور حوالہ قرار دیا لیکن جیسے جیسے سونا یا چاندی کی کرنسی بازار سے اٹھتی چلی گئی اور نوٹ بے دھڑک بازار میں استعمال کیا جانے لگا، اور حکومتوں نے جمع سونے اور چاندی کی مقدار کو نظر انداز کر کے نوٹ چھاپنے شروع کئے گو رواجاً اور عرفاً اس کی حیثیت بجائے سند اور حوالہ کے خود مستقل ثمن کی ہوگئی اب یہ بات طے کی جانی چاہئے کہ موجودہ عہد میں شرعاً اسے محض سند اور حوالہ تسلیم کیا جائے یا اسے ثمن قرار دیا جائے۔ یا کیا ایسا بھی سوچا جاسکتا ہے کہ نوٹ جو اصلاً سند و حوالہ تھا اور اب یہ رواجاً ثمن ہے اس میں دونوں جانب کی مشابہتیں ہیں۔ تو کیا فقہاء غور و فکر کے بعد نوٹ کی ہر دو حیثیتوں کو سامنے رکھ کر نوٹ کے شرعی احکام مقرر کر سکتے ہیں۔ اگر ہاں تو کیا؟

اس ذیل میں یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ اگر نوٹ کو محض سند اور حوالہ تسلیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی نوٹ کے ذریعہ اس وقت تک نہ ہو سکے گی جب تک زکوٰۃ لینے والا اس سے کسی شے کا تبادلہ نہ کر لے۔ اسی طرح قرض کی صورت میں جتنے نوٹ بطور قرض دیئے گئے ہیں اتنے نوٹ کی واپسی نہ ہوگی بلکہ سونے اور چاندی کی جتنی مقدار کے لئے اس نوٹ کو سند تسلیم کیا جائے گا اتنی مقدار میں سونے یا چاندی کی قیمت کے نوٹ ادا کرنے ہوں گے۔

اسی طرح سند اور حوالہ ہونے کی صورت میں بین الاقوامی مارکیٹ میں ایک ملک کے نوٹ کو دوسرے ملک کے نوٹ سے تبدیل کرتے وقت ایسے دو نوٹ جو سونے کے سکّوں کی سند ہیں یا ایسے دو نوٹ جو چاندی کے سکوں کی سند ہیں ہر دو نوٹ کے تبادلہ میں معتبر قدر زر کے درمیان مساوات اور فوری قبضہ ضروری ہوگا۔ پس یہ اور اس طرح کے کئی مسائل صرف سند ماننے کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

اس ذیل میں ایک امر یہ قابل لحاظ ہے کہ سونا اور چاندی کو فقہاء ثمن خلقی کہتے ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ محض ذریعۂ تبادلہ نہیں بلکہ ایک حد تک اشیاء کی قدر و قیمت کی حفاظت اور دیون (موخر مطالبے) کی ادائیگی کا معیار بھی ہے۔ اسی لئے اگرچہ سونے چاندی کے سکّے کی قانونی حیثیت ختم ہو جائے پھر بھی وہ سکہ اپنی قدر و قیمت کو برقرار رکھتا ہے اس لئے مثلاً اگر سو دینار مہر مقرر کیا جائے اور ہر دینار ایک تولہ سونے کا تسلیم کیا جائے تو اگر وہ سکّہ قانونی حیثیت کھو دے تو بھی سو تولہ سونا ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح مہر مقرر کرتے وقت جو قدر ملحوظ تھی۔ وقت گذرنے کے بعد بھی وہ قدر باقی رہتی ہے۔ نوٹ کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ اگر اسے محض ثمن تسلیم کر لیا جائے تو پچاس برس گذرنے کے بعد بھی وہی نوٹ یا متبادل نوٹ جو اسی مالیت کا جاری کیا گیا ہو، ادا کرنا ہوگا۔ چاہے اس

نوٹ سے حاصل ہونے والے سونے چاندی کے مقدار میں کتنا ہی فرق پڑ گیا ہو۔

علماء معاشیات کا ایک رخ یہ بھی ہے کہ اشاریہ (index) کے ذریعہ نوٹ کی قدر و قیمت کا تعین کیا جائے اور اس متعین قدر کی ادائیگی واجب قرار دی جائے۔ مثلاً آج اگر روپیہ کی قدر بارہ پیسوں کے برابر ہے تو آگے چل کر مہر یا کسی دین کی ادائیگی کا وقت آئے اور روپیہ کی قدر گھٹ کر چھ پیسے ہوجائے تو ادائیگی سو روپیہ دین کی دوسو روپیہ کے نوٹ سے ہوگی، یا مثلاً روپیہ کی قدر بڑھ کر ۲۴ پیسے ہوگئی تو سو روپے کی ادائیگی پچاس روپے کے نوٹ سے ہوجائے گی، علماء وفقہاء کے لئے یہ بات قابل غور ہے کہ رائج کرنسی کی قیمت کے گھٹنے بڑھنے (غلا اور رخص) اور قوت خرید کے کم اور زیادہ ہوجانے کی صورت میں اور خاص کر اس وجہ سے کہ افراط زر تیز رفتار کے ساتھ روپیہ کی قدر گھٹاتا جارہا ہے یا صفر سے بھی نیچے پہنچا دیتا ہے، مثلاً ایک عورت کا مہر ۱۹۵۰ء میں پانچ سو روپے مقرر ہوا تھا جس کے عوض میں ڈھائی سو تولے چاندی ملتی تھی اب ۱۹۸۳ء میں ادائیگی کے وقت اگر ہم اسے پانچ سو روپے دلواتے ہیں تو اس پانچ سو روپے میں صرف سوا چھ تولہ چاندی آتی ہے۔ پس یہ اہم سوال ہے کہ شریعت میں جو عدل ملحوظ ہے اس طرح کی ادائیگی اس عدل کو پورا کرتی ہے یا نہیں؟

براہ کرم مندرجہ بالا تمہید کو پیش نظر رکھ کر مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات تحریر فرمائیں۔

❶ ...... کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے

❷ ...... زر حقیقی یعنی سونے چاندی کے دینار و درہم اور زر اصطلاحی یعنی کاغذی نوٹ کے شرعی احکام یکساں ہوں گے یا ان میں کوئی فرق ہوگا؟

❸ ...... کرنسی نوٹوں کا نصاب زکوٰۃ کس اعتبار سے مقرر کیا جائے گا؟ یعنی بعض کرنسی ابتدائی۔ زمانہ میں سونے کی رائج تھی مثلاً دینار اور اس کے متبادل نوٹ جاری کیا گیا تو آج کے کرنسی نوٹوں میں نصاب زکوٰۃ مقرر کرتے وقت سونے کا اعتبار کیا جائے گا یا چاندی کا؟

❹ ...... کاغذی نوٹوں کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور افراط زر کی صورت میں اس کی قوت خرید تیزی سے گر جاتی ہے۔ کیا اس صورت حال کی وجہ سے شرعاً یہ صحیح ہوگا کہ دیون یعنی مؤخر مطالبوں مثلاً، مہر، پنشن، ادھار خریداری کی رقم اور وقت پر ادا نہ ہونے والی تنخواہوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کردیا جائے اور کیا ایسے کسی اشاریہ کی ترتیب اور اس کے ذریعہ ادائیگیوں میں انضباط ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ عامۃ الناس کے درمیان ادائیگیوں کے لئے ایسے معیار مقرر کرنا جن کی بنیاد دقیق فنی اصولوں پر ہو، باہمی مستقل تنازعہ کا موجب ہوگا۔ نیز یہ کہ کیا اس طرح سو روپے کے بدلے پانچ سو روپے کی ادائیگی باب ربوا کو کھولنے کا ذریعہ بنے گی؟

۵ ...... کیا یہ جائز ہوگا کہ نوٹوں کی شکل میں قرض دیتے وقت یا مہر کے تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کے وقت طرفین واجب الادا نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور بوقت ادائیگی اس قدر سونے یا چاندی کی قیمت کے مساوی نوٹوں کی ادائیگی پر معاملہ کریں؟

مجاہدالاسلام قاسمی
(امین عام اسلامک فقہ اکاڈمی، ہند)

جواب

اصولی طور پر یہ بات ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ شریعت کے احکام دو طرح کے ہیں۔ عبادات اور عادات، عبادات سے متعلق احکام اصلاً حکم خدا پر مبنی ہیں گو یہ احکام بھی مصلحت سے خالی نہیں ہیں اور نہ خلاف عقل و دانش ہیں، لیکن ضروری نہیں کہ ان کی مصلحت سمجھ میں آ جائے، اس لئے کہ ان میں بن سمجھے احکام خداوندی کی تعمیل ہی مقصود ہے، انہیں احکام کو فقہاء ''تعبدی'' کہتے ہیں اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب وسنت میں ان سے متعلق ایک ایک جزئیہ کی اس درجہ صراحت و وضاحت ہے کہ قیاس ورائے کے لئے بہت کم گنجائش باقی رہتی ہے۔

''عادات'' سے مراد ان قوانین کا انضباط اور ان کی تہذیب ہے جو انسانی ضروریات سے متعلق ہیں جیسے خور دونوش، لباس و پوشاک، نظم حکومت، مملکت کا دفاع بین ملکی تعلقات، خرید و فروخت اور دوسرے مالی قوانین، ایسے احکام میں شارع نے ایک ایک جزئیہ کا احاطہ نہیں کیا ہے، بلکہ ہر شعبۂ احکام میں کچھ بنیادی اوامر ونواہی مقرر کردیئے گئے ہیں اور ایسے قواعد کی رہنمائی کردی ہے کہ ان کے ذریعہ عدل و توازن قائم رکھا جاسکے اور ظلم و ناانصافی سے بچا جاسکے، اسی لئے ان ابواب میں نصوص بہت کم ہیں اور فقہاء کے لئے اجتہاد اور رائے کا میدان بہت وسیع ہے، یہ عین مطابق مصلحت بھی ہے کہ اگر ایسا لچک دار رویہ اختیار نہ کیا جاتا تو فقہ اسلامی کے لئے تغیر پذیر قدروں کے ساتھ سفر مشکل ہوجاتا، یہ جزئیات عموماً شریعت کے مقررہ قواعد پر مبنی ہوتے ہیں، یہ قواعد ہی ہیں جو احکام فقہیہ میں عدل و توازن کو برقرار رکھتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ قیاس کا تقاضا کچھ اور ہوتا ہے لیکن وہ کسی قاعدۂ فقہیہ سے متصادم ہوتا ہے، ایسی صورت میں قیاس کو ترک کردیا جاتا ہے اور فقہی قاعدہ پر عمل کیا جاتا ہے، کتب فقہ میں اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ ان کا نقل کرنا خاصا طوالت کا باعث ہوگا، فقہاء مالکیہ کے یہاں ''مصالح مرسلہ'' اور حنفیہ کے یہاں ''استحسان بالعرف، استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالقیاس الخفی'' وغیرہ دراصل قیاس کے مقابلہ میں شریعت کے عمومی قواعد کی ترجیح اور رعایت ہی کا دوسرا نام ہے!

دو اہم فقہی قواعد

ایسے ہی فقہی قواعد میں ایک ''الضرر یزال'' (نقصان کا ازالہ کیا جائے گا) ہے اور یہ رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث "لاضرر ولا ضرار" (نہ نقصان اٹھایا جائے اور نہ پہنچایا جائے) پر مبنی ہے۔ اس اصل کو ارشاد خداوندی ﴿لاتظلمون ولا تظلمون﴾ (نہ ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے[1] نوٹوں اور سکّوں کے مسئلہ میں بھی ضروری ہے کہ اسلام کے اس تصور عدل کو کلیدی اہمیت دی جائے اور فقہی جزئیات اور قدیم فقہاء کے اجتہادات کو ثانوی، اس لئے کہ فقہاء کی رائیں اپنے عہد اور زمانہ کے لحاظ سے عین عادلانہ تھیں مگر ضروری نہیں کہ بدلے ہوئے حالات میں بھی اقامت عدل کے لئے یہ کفایت کرسکیں۔

اسی طرح قانون اسلام کا ایک اہم ذیلی ماخذ ''عرف و عادت'' ہے، جن امور کی بابت نصوص موجود نہ ہوں اور کتاب وسنت نے صریح رہنمائی نہ کی ہو، ان میں لوگوں کا عام تعامل اور عادت خاص اہمیت رکھتا ہے اور عرف وعادت کے تغیر سے خاصا فرق واقع ہوتا رہتا ہے، اسی کو علماء نے "العادة محكمة" اور "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" سے تعبیر کیا ہے، نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں عرف ورواج کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

بحث طلب سوالات

نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں درج ذیل امور قابل توجہ ہیں۔

1. نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا وثیقہ اور سند کا درجہ رکھتے ہیں؟
2. اگر ثمن ہیں تو ''مثلی'' ہیں یا مثلی اور قیمی؟ اور مثلی اور قیمی سے کیا مراد ہے؟
3. مثلی ہیں تو آیا اس میں قوت خرید بھی کوئی اہمیت رکھتی ہے یا نہیں؟
4. مثلی اشیاء میں قوت خرید کی کمی عیب ہے یا نہیں؟ اور عیب ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کیا کہتے ہیں؟
5. اگر قوت خرید میں کمی اور زیادتی معتبر ہے تو اس کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا؟

نوٹ ثمن ہیں یا سند؟

نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا اصل ثمن کی سند ہیں؟ اس سلسلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، ایک گروہ کا خیال ہے کہ نوٹ اور سکّے وثیقہ کا حکم رکھتے ہیں، بعینہ ثمن نہیں ہیں، ہمارے علماء ہند میں اس سلسلہ میں حضرت مولانا

---

[1] الاشباه والنظائر للسيوطی: ص ۱۷۲

اشرف علی تھانویؒ[1] اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب[2] رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں عام طور پر علماء ہند و پاک نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ سکے اور نوٹ بجائے خود ''ثمن'' کا درجہ رکھتے ہیں، حضرت مولانا عبدالحیٔ لکھنوی فرنگی محلی[3] اور ان کے تلمیذ رشید حضرت مولانا فتح محمد صاحب رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اسی کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ پر ظاہر ہے کہ ہم کو کتاب و سنت کی تصریحات نہیں مل سکتیں اس لئے کہ قدیم زمانہ میں خرید و فروخت کے لئے صرف سونا چاندی کا استعمال ہوتا تھا، سکوں اور خصوصیت سے نوٹ کا استعمال تو بہت بعد کو شروع ہوا، البتہ کتب فقہ میں بعض ایسی نظیریں ملتی ہیں جن سے زیر بحث مسئلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے، بعض لوگ نوٹ کو صرف وثیقہ اور سند مانتے ہیں۔ ان کی دلیل واضح اور بادی النظر میں قرین قیاس ہے، نوٹ پر اس عبارت کا درج ہونا کہ ''اتنے روپے ادا کرنے کی اجازت دیتا ہوں''...... بجائے خود نوٹوں کے وثیقہ ہونے کو بتاتا ہے جس کو ریز رو بینک کے گورنر کی توثیق کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ خود اس کاغذ یا سکہ میں اتنی قوت خرید نہیں ہوتی جو اس توثیق کی وجہ سے اس میں تسلیم کرلی جاتی ہے اور نہ اس توثیق کے بغیر کوئی اس کو خرید و فروخت کے لئے قبول ہی کرتا ہے، دوسرے نوٹ کی ترویج اور اس کا آغاز جس طرح ہوا وہ خود بھی اس کی تائید کرتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ابتدا میں بینک کے نوٹ کے بجائے لوگ بطور خود رقوم کے وثیقے لکھ دیا کرتے تھے اور وہی قبول کرلئے جاتے تھے، جو ظاہر ہے کہ چک اور وثیقہ ہی کی شکل ہے، بعد کو یہ اختیار حکومتوں نے لیا اور ان کی مہر تصدیق کے ساتھ نوٹ چلنے لگے، پھر حکومت نے زر پر کنٹرول کرنے کے لئے یہ حق ریز رو بینک کو سونپ دیا اور اس طرح اب بینک نوٹ جاری کرتے ہیں ''دائرۃ المعارف برطانیہ'' نے نوٹ کی حیثیت یہ بتائی ہے کہ یہ گویا اس قرض کی سند ہے[4] جو صاحب نوٹ کا بینک کے ذمہ ہے[5] نوٹ کے متعلق اس تفصیل نے اس بات کو واضح کردیا ہے کہ اس کی حیثیت وثیقہ کی ہے، اور فقہ کی اصطلاحی زبان میں یہ ''حوالہ'' ہے، نوٹ ادا کرنے والا ''محیل'' وصول کرنے والا ''محتال'' اور بینک ''محتال علیہ'' ہے، جس نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے[6]

جن حضرات نے اس کو ''ثمن'' قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ نوٹ کا چلن آج بعینہ اسی طرح ہے جیسے کسی زمانہ میں درہم و دینار کا ہوا کرتا تھا، حکومت نوٹ لینے پر مجبور کرتی ہے، اگر نوٹ ضائع ہوجائے تو

---

[1] امداد الفتاویٰ: ۲/۵

[2] آلات جدیدہ کے شرعی احکام، یہی رائے مولانا مفتی نظام الدین مفتی دارالعلوم دیوبند کی ہے۔ نظام الفتاویٰ

[3] مجموعۃ الفتاویٰ کتاب البیوع نرخ دربیع سلم. [4] تکملہ فتح الملھم: ۱/۵۱۷

[5] تکملہ فتح: ۱/۵۱۶ [6] ویمکن اعتبارہ کسند عند الدائن کدین لہ علی البنك تکملہ فتح الملھم: ۱/۵۱۹

اس کا عوض ادا نہیں کرتی، رہ گئی حکومت کی طرف سے نوٹ کی توثیق تو یہ نوٹ کی ثمنیت میں چنداں مضر نہیں، چونکہ نوٹ میں فی نفسہ مالیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کی ''ثمنیت'' کی یقین دہانی اور اعتبار قائم کرنے کے لئے حکومت کی طرف سے یہ توثیق ہے جو اس کے ثمن ہونے کے منافی نہیں۔

ان دونوں رایوں پر غور کرنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ کسی چیز میں ثمنیت پیدا ہونے اور اس کو ثمن تسلیم کرنے کے کیا اصول ہیں؟ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ چیزیں تخلیقاً ثمن ہیں، یعنی وہ پیدا ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ ثمن کا کام دیں[۱] یہ دو ہیں۔ سونا اور چاندی، عہد رسالت اور عہد صحابہ میں یہی دو چیزیں تھیں جو ''ثمن'' کے طور پر استعمال ہوتی تھیں۔ سکے بھی انہیں کے ڈھلتے تھے، سونے کے دینار ہوتے تھے اور چاندی کے درہم۔ ثمنیت پیدا ہونے کی دوسری صورت ''اصطلاح'' یعنی باہمی اتفاق ہے، اصطلاح سے مراد یہ ہے کہ لوگ عرف و رواج کے اعتبار سے کسی چیز کے ثمن ہونے پر اتفاق کرلیں، صاحب ہدایہ نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے ''لان الثمنية لاصطلاح''[۲] ''فلوس نافقہ'' کو اسی بنا پر ثمن تصور کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی چیز کے ''ثمن اصطلاحی'' بننے اور اس کی ثمنیت پر اتفاق رائے پیدا ہوجانے کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا؟ ...... تو ہمارے زمانے کے لحاظ سے اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ عوام میں بطور خود اس کا چلن ہوجائے، جیسا کہ قدیم کتب فقہ میں مذکور ہے، مگر اس زمانہ میں نظام زر پر کنٹرول کے لئے جو اصول وقواعد مقرر ہیں اور جو نہ صرف ملکی اور قومی بلکہ بین قومی سطح پر نافذ ہیں، کے تحت ایسا ہونا بظاہر ممکن نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت کسی چیز کو ''ثمن'' قرار دے دے اور یوں عوام اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوجائیں، یہی شکل اس وقت پوری دنیا میں جاری وساری ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ نوٹ کی حیثیت فی زمانہ ''اصطلاحی ثمن'' کی ہوگئی ہے اور ہمارے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے اس میں کسی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے، آج جب ایک شخص دوسرے کو نوٹ ادا کرتا ہے تو اس کے ذہن میں یہ بات بالکل نہیں رہتی کہ وہ اس کو وثیقہ ادا کر رہا ہے، جس کی ادائیگی بینک کے ذمہ ہے، بلکہ وہ اسے مستقل ثمن سمجھ کر ادا کرتا ہے، اس کے برخلاف آج بھی بینک کے چیک اور ڈرافٹ وغیرہ دیئے جاتے ہیں، تو دینے والے اور لینے والے دونوں کے ذہن میں اس کی یہ حیثیت رہتی ہے کہ یہ اصل رقم نہیں ہے بلکہ وثیقہ ہے، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا، فقہاء نے ثمن کے سلسلے میں جو تفصیلات ذکر کی ہیں ان سے واضح ہے کہ ''ثمنیت'' پیدا ہونا اصل میں عرف اور رواج ہی پر مبنی ہے اور وہی اس باب میں اصل اور بنیاد

---

[۱] صاحب ہدایہ ایک مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: بخلاف النقود لانها للثمنية خلقة هداية: ٣/٦٥

[۲] فلوس نافقہ سے تانبے، پیتل وغیرہ کے وہ سکے مراد ہیں، جن کا چلن ہو۔

کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ''فلوس نافقہ'' اور ایسے درہم و دینار جن پر کھوٹ غالب ہو اور وہ سونا چاندی کے حکم میں باقی نہ رہیں، اس کی واضح نظیر ہیں کہ ان کے ''ثمن'' تسلیم کئے جانے کی وجہ سوائے رواج وتعامل کے اور کیا ہے؟

نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟

''خلقی ثمن'' یعنی سونا اور چاندی کو فقہاء نے ''مثلی'' مانا ہے، سوال یہ ہے کہ نوٹ ''مثلی'' ہیں یا ''قیمی''، یعنی اگر ایک شخص کے نوٹ دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہوں تو وہ انہیں نوٹوں کا مثل ادا کرے یا اس کی قوت خرید کا اعتبار کرے گا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم اس امر کی تعیین کریں کہ مثلی اور ''قیمی'' کی حدود کیا ہیں اور دیکھیں کہ فقہاء اس باب میں ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں؟ مثلی کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے:

❶ ''کل مقدر بکیل او وزن'' وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کے ذریعہ معلوم کی جائے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جن کے اجزاء مختلف ہوں اور تانبے کے برتن جن کی مقدار تول کے ذریعہ ہی معلوم کی جاتی ہے، کو اس تعریف کی رو سے مثلی ہونا چاہئے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔

❷ ناپ اور تول کے ذریعہ جس کی مقدار معلوم کی جاسکے اور اس میں بیع سلم جائز ہو جائے۔ ''ماحصر بکیل او وزن وجاز السلم فیه''

❸ ناپ اور تول کر فروخت کی جانے والی چیز جس میں سلم اور خود اس شے کی اپنی ہم جنس سے خرید و فروخت درست ہو۔ ''کل مکیل و موزون جازالسلم فیه وبیع بعضه ببعضه.''

❹ وہ شے اگر دو شرکاء کے درمیان تقسیم کرنی ہو تو قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہو۔ ''یقسم بین الشریکین من غیر تقویم.'' لیکن یہ تعریف اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ''زمین'' کو مثلی نہیں مانا گیا ہے حالانکہ قیمت لگائے بغیر اس کو تقسیم کیا جاسکتا ہے ''ونقض بالاراضی المتساویة.''

❺ جس میں ایک ہی نوع کے مختلف اجزاء میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو۔ ''مالایختلف اجزاء النوع الواحد منه بالقیمة.''[1]

❻ وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کر معلوم کی جاتی ہو، یا شمار کر کے معلوم کی جاتی ہو لیکن اس کے مختلف افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو۔ ''کالمکیلات والموزونات، والعد دیات المتقاربة''، اس طرح ہاتھ اور گز سے ناپی جانے والی اشیاء اور ایسی شمار کی جانے والی جن کے افراد میں باہم کافی تفاوت ہو، مثلی نہیں ہوں گی، ...... ''مما لامثل له من المذروعات والمعدودات المتقاربة فعلیه قیمته.''[2]

---

[1] الاشباه والنظائر للسیوطی: ۵۷۶،۷۷ ''بیان المثلی والمتقوم'' [2] بدائع الصنائع: ۱۵۰/۷

۷ جس کا مثل بازار میں قابل لحاظ تفاوت کے بغیر دستیاب ہو وہ مثلی ہے ورنہ قیمی۔[۱]

درحقیقت مثلی اور قیمی کی تعریف میں حقیقی اختلاف نہیں، تعبیر و بیان کا اختلاف ہے، کسی شے کے مختلف افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو یا اتنا کم تفاوت ہو جس کو عام طور پر لوگ نظر انداز کردیا کرتے ہیں وہ ''مثلی'' ہے اور جس کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت ہو وہ ''قیمی'' ہے۔ سرخسی نے ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے ''وهذا لان احاد هذه الاشياء لا تتفاوت فى المالية.''[۲]

ہوسکتا ہے کہ بعض اشیاء کو فقہاء نے اپنے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے مثلی نہ مانا ہو لیکن اب وہ مثلی ہوگئی ہوں جیسے گز سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء کپڑے وغیرہ کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم میں کپڑوں کے ایک ہی تھان کے مختلف حصوں میں قابل لحاظ فرق ہوتا تھا مگر آج ایسا نہیں ہے، کپڑے کی انواع اس طرح متعین و مشخص ہوگئی ہیں اور ایک ہی نوع کے کپڑے میں اتنا کم اور نا قابل لحاظ فرق ہے کہ ان کے ''مثلی'' ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

ان تفصیلات کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ ''نوٹ'' مثلی ہی ہیں، یہ گو فقہاء کی زبان میں کیلی اور وزنی نہیں لیکن ''عددی غیر متفاوت ہیں'' اس لئے کہ ایک ہی تعداد کے دو نوٹ مثلاً پانچ روپے کے دو نوٹ کی ایک وقت میں ایک ہی مالیت ہوتی ہے اور ان کی قدر میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا جیسا کہ فقہاء نے دراہم و دنانیر کی طرح ''فلوس'' کو مثلی شمار کیا ہے۔ ''واما مصنوع لايختلف كالدراهم والدنانير والفلوس وكل ذلك مثلى.''[۳]

مثلی اشیاء میں قدر کا لحاظ

لیکن سوال یہ ہے کہ ''مثلی'' اشیاء میں فقہاء کے نزدیک صرف اس شے کی ظاہری صورت ہی ملحوظ ہوتی ہے یا اس کی افادی صلاحیت، معنوی قدر اور قیمت کو بھی پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ گو فقہاء کی عام عبارات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مثلی سے ان کے یہاں ظاہری صورت مراد ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص دس کیلو گیہوں کسی کو قرض دے تو دس کیلو گیہوں کے ذریعہ ہی اس کی ادائیگی عمل میں آئے گی، خواہ قرض لینے اور قرض ادا کرنے کے وقت گیہوں کی قیمت میں کچھ فرق ہو۔ ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں۔

''إن المستقرض يرد المثل فى المثليات سواء رخص سعره أوغلا أوكان بحاله''[۴]

---

[۱] طحطاوی علی الدر: ۱۰۲/٤ [۲] المبسوط: ۵۱/۱۱ [۳] طحطاوی: ۱۰۲/٤
[۴] المغنى مع الشرح الكبير: ۳٦٥/٤

ترجمہ: ''قرض خواہ مثلیات میں مثل ہی واپس کرے گا، اس کی قیمت کم ہوگئی ہو، بڑھ گئی ہو یا جوں کی توں ہو''

نووی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

''إذا أقرض شيئا له مثل کا لحبوب والادهان والد راهم والدنانير وجب على المقرض ردمثلها لأنه أقرب اليه.''[۱]

ترجمہ: ''اگر مثلی چیز مثلاً دانے، تیل، درہم اور دینار قرض دیا جائے تو مقروض پر اس کے ''مثل'' کی واپسی واجب ہوگی کہ یہی اس کے قرض سے قریب تر چیز ہے۔''

یہی فقہاء مالکیہ نے لکھا ہے:

''(ولوبغلاء) فاذاغصبه وهو يساوى عشرة وحين التضمين كان يساوى خمسة اوعكسه اخذ بمثله ولاينظر للسعرالرافع.''[۲]

ترجمہ: ''(گوگراں ہوگیا ہو) یعنی کسی نے ایسی چیز غصب کی جو دس درہم کی ہو اور تاوان ادا کرنے کے وقت اس کی قیمت پانچ درہم یا اس کے برعکس ہوگئی ہو یعنی اس کی قیمت بڑھ گئی ہو تو اس بڑھی ہوئی قیمت پر کوئی توجہ نہیں کی جائے گی اور ''مثل'' وصول کیا جائے گا۔''

اس طرح کی صراحتیں دوسرے فقہاء کے یہاں بھی منقول ہیں۔ تاہم ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر فقہاء نے تقاضۂ عدل کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے مثلی اشیاء میں بھی قیمت اور منفعت کوملحوظ رکھا ہے، چند مثالیں ذیل میں نقل کی جاتی ہیں:

❶ پانی مثلی شے ہے لیکن کسی شخص نے ایسے صحرا میں پانی غصب کرلیا جہاں پانی دستیاب نہیں ہے، تو اب اس شخص کا دوسری جگہ مثلاً نہر کے کنارے صرف پانی واپس کردینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[۳]

❷ غصب کی ہوئی مثلی چیز اگر ایسی ہو کہ بازار سے ناپید ہوگئی ہو تو اس کی قیمت ہی ادا کی جائے گی، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عدالت میں جس دن یہ قضیہ گیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس دن کی قیمت معتبر ہوگی جس دن وہ سامان بازار سے ناپید ہوا ہو۔[۴]

❸ زیورات ضائع کردے تو صرف اس کے ہم وزن سونا یا چاندی واپس کردینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[۵]

[۱] شرح مهذب: ۱۷٤/۱۳ [۲] بلغة السا لك لاقرب المسالك الى مذهب الامام مالك على الشرح الصغير: ۲۱۳/۲
[۳] الاشباه والنظائر للسيوطي: ۵۷۲/ [۴] الاشباه والنظائر لابن نجيم: ۲٦۳ [۵] الاشباه للسيوطي: ۵۷۲/

(۴) ''فلوس'' احناف کے نزدیک مثلی ہے۔ چنانچہ کسی نے فلوس قرض لئے اور ادائیگی سے پہلے ہی اس کا چلن بند ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک تو اب بھی وہی فلوس ادا کرے گا، لیکن قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک اب اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[1]

اس طرح کی اور مثالیں بھی فقہاء کے یہاں۔ احرام میں شکار، غصب، قرض وغیرہ کے احکام کے ذیل میں مل جاتی ہیں ایسا اس لئے کہ ''مثل'' یا قیمت اصل مقصود نہیں ہے، بلکہ عدل مقصود ہے۔ اسی لئے فقہاء جہاں مثل واجب قرار دیتے ہیں تو وہ اسی لئے کہ وہاں مثل کو واجب قرار دینا ہی زیادہ قرین انصاف ہے، سرخسی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کا بیان ہے۔

''ولان المقصود وهوالجبران وذلك في المثل أتم لأن فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة الما لية فقط فكان إيجاب المثل أعدل.''[2]

تَرجَمَہ: ''...... کیونکہ اصل مقصود تلافی ہے۔ اور وہ ''مثل'' کے ذریعہ مکمل طور پر ہوسکتی ہے، اس لئے کہ اس میں جنس اور مالیت دونوں کی رعایت ہے، جبکہ قیمت میں صرف مالیت کی رعایت ہے۔ لہٰذا ''مثل'' کو واجب قرار دینا زیادہ قرین انصاف ہے۔''

اب اگر کہیں تقاضۂ عدل کی تکمیل کے لئے قیمت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوجائے اور صرف ''مثلی'' کی ادائیگی ضرر کا باعث بنتی ہو تو ضرور ہے کہ وہاں قیمت کا اعتبار کیا جائے یا اس کو ملحوظ رکھا جائے، علامہ ابن تیمیہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے عاریت کے تلف ہوجانے سے متعلق ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ولهذا كان من أوجب المثل في كل شئ بحسب الامكان مع مراعاة القيمة أقرب الى العدل ممن أوجب القيمة من غير المثل.''[3]

تَرجَمَہ: ''لہٰذا جن حضرات نے حتی المقدور ہر چیز میں قیمت کی رعایت کے ساتھ ''مثل'' واجب قرار دیا ہے، ان کی رائے بہ مقابلہ ان لوگوں کے جو بجائے ''مثل'' کے قیمت کو واجب قرار دیتے ہیں، زیادہ قرین عدل ہے۔''

اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ کسی نے سکوں کے ذریعہ خرید وفروخت کا معاملہ طے کرلیا مگر اس سے پہلے کہ خریدار وہ سکے ادا کرے، ان سکوں کا چلن بند ہوگیا، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک یہ معاملہ ختم

[1] بدائع الصنائع: ۳۹۵/۷ كتاب القرض، اس کے علاوہ ابن نجیم نے الاشباہ ۳۶۲۔ ۲۶۵ اور سیوطی نے اشباہ میں ایسی صورتوں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ [2] المبسوط: ۵۰/۱۱

[3] مجموعه فتاویٰ ابن تیمیه: ۳۵۲/۱۰ ...... یہی ابن قدامہ نے لکھا ہے۔ ''وان كان القرض. فلوسا او مكسرة فحرمها السلطان وتركت المعاملة بهاكان للمقرض قيمتها. المغني مع الشرح الكبير: ۳۶۵/٤

ہوجائے گا، قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک ان سکوں کی قیمت ادا کرنی ہوگی، "من اشتریٰ بالفلوس شیئا ثم کسدت قبل القبض بطل الشراء."[1]

اسی طرح اگر کسی شخص نے ایک جگہ کوئی چیز قرض لی، وہ شے کسی دوسرے شہر میں ادا کرے، جہاں سے اس کو یہ سامان اپنی جگہ لے جانے میں اخراجات حمل ونقل سے گذرنا ہوگا، نیز مقام ادائیگی میں اس چیز کی قیمت کم ہواور جہاں قرض لیا تھا وہاں زیادہ ہوتو قرض دہندہ اس کو قبول کرنے سے عذر کرسکتا ہے کہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے[2] یا اگر وہ اس سامان کی بجائے اس کی قیمت کا مطالبہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔ "فان طالبه بالقيمة لزم اداء ها."[3]

مثلی اشیاء میں عیب کی تلافی

پھر یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ "مثلی" اشیاء میں اگر کوئی عیب اور نقص پیدا ہوجائے تو اس کی تلافی ضروری ہے مثلاً کسی نے سامان غصب کرلیا اور غاصب کے یہاں اس میں کوئی عیب پیدا ہوگیا، تو مغصوبہ سامان کے ساتھ اس عیب کا تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ طحطاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"ولو نقص المغصوب فی ید الغاصب ضمن الغاصب النقصان ویرده علیٰ المغصوب منه مع ضمان النقصان"[4]

تَرجَمَہ: "غصب کردہ سامان میں غاصب کے زیر قبضہ نقص پیدا ہوجائے تو غاصب اس نقصان کا تاوان ادا کرے گا اور وہ سامان نقصان کے تاوان کے ساتھ اصل مالک کو واپس کردے گا۔"

اور غصب کے سلسلے میں فقہاء نے جو اصول متعین کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی تمام صورتیں جو تاجروں کے نزدیک قیمت کو گرا دیتی ہوں "عیب" ہیں۔ صاحب ہدایہ کے الفاظ میں: "وکل مااوجب نقصان الثمن فی عادة التجار فهو عیب."[5]

اس گنہگار کا خیال ہے کہ روپے کی قدر میں پیدا ہونے والی کمی بھی منجملہ عیوب کے ہے اور قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اس کا لحاظ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ قرض وغیرہ میں ضروری ہے کہ قرض خواہ، قرض واپس کرتے ہوئے اسے انہی صفات کے ساتھ واپس کرے جس طرح کہ اس نے حاصل کیا تھا، ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے الفاظ ہیں۔ "والمقرض یستحق مثل قرضه فی صفته کمایستحق مثله، فی الغصب والاتلاف."[6]

---

[1] فتاوی غیاثیه: ۱۳۹ [2] المجموع شرح مهذب: ۱۷٤/۱۳ [3] الشرح الکبیر: ۳٦٥/٤ مع المغنی
[4] طحطاوی علی الدر: ۱۰۱/٤ [5] هدایه مع الفتح: ٤/٦ [6] مجموعة فتاویٰ ابن تیمیه: ٤۷۳/۲۹

بعض فقہی عبارتوں سے شبہ

یہاں ان عبارتوں سے شبہ پیدا ہوتا ہے جن میں فقہاء نے نرخ کی کمی بیشی کو دین کی ادائیگی یا مال مغصوب کی واپسی میں غیر مؤثر مانا ہے، ابن قدامہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"ولو كان ما أقرضه موجودا بعينه فرده من غير عيب يحدث فيه لزم قبوله سواء تغير سعره أولم يتغير."[1]

تَرجَمَہ: "سامان قرض بعینہٖ موجود ہو اور اس میں کوئی عیب نہ پیدا ہوا ہو اگر اس طرح واپس کیا جائے تو قرض دہندہ کے لئے اس کا قبول کر لینا ضروری ہے، اس کی قیمت میں کوئی تغیر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔"

مالکی دبستان فقہ کی مشہور کتاب "بلغۃ السالک" میں ہے۔

"اخذ بمثله ولاينظر للسعرا لرافع"[2]

تَرجَمَہ: "مثل لیا جائے گا اور بڑھتی ہوئی قیمت پر توجہ نہیں کی جائے گی۔"

فقہاء احناف بھی لکھتے ہیں:

"ولو رخصت لا"[3]

تَرجَمَہ: "اور اگر فلوس کی قیمت کم ہو جائے تو بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ وہی فلوس واجب ہوں گے۔"

علامہ کاسانی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ نے بڑی وضاحت سے اس پر روشنی ڈالی ہے:

"اذا عرض فى يدالغاصب مايوجب نقصان قيمة المغصوب والعارض لايخلوا إما أن يسعر السعر و إما أن يكون فوات جزء من المغصوب ...... فان كان يغيرالسعرلم يكن مضموناً."[4]

تَرجَمَہ: "غاصب کے ہاتھ میں ایسی صورت پیدا ہو جائے جو غصب شدہ سامان کی قیمت کو کم کردے تو یہ پیدا شدہ نقص یا تو قیمت میں تغیر کی وجہ سے ہوگا یا سامان مغصوب کے کسی جزو کے فوت ہو جانے کی وجہ سے...... تو اگر قیمت میں تغیر کی وجہ سے ہو تو تاوان عائد نہ ہوگا۔"

فقہاء کی ان عبارتوں کو ضروری ہے کہ اس زمانہ کے تناظر میں دیکھا جائے قرض لی جانے والی اور دی جانے والی اشیاء اگر سامان کی صورت میں ہوں تو ان کی قیمت میں کمی بیشی کے باوجود اس کی افادیت اور مقصدیت میں

[1] المغني مع الشرح الكبير: ٢٦٥/٤ [2] بلغة السالك لاقرب المسالك: ٢١٣/٢
[3] فتاوىٰ غياثيه: ١٣٩ [4] بدائع الصنائع: ١٥٥/٧

کوئی کمی نہیں آتی مثلاً گیہوں کا مقصود کھانا ہے، اگر کسی نے دس سال قبل گیہوں (۱۰ کلو) قرض لیا جبکہ اس کی مجموعی قیمت دس روپے تھی، فرض کیجئے کہ اس گیہوں کی قیمت اب اس سے زیادہ یا کم ہو چکی ہے اور قرض خواہ اب ۱۰ کلو گیہوں واپس کرتا ہے، تو اس کی غذائی افادیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا ہے، یہی حال درہم و دینار اور اس کے سونے چاندی کا بھی ہے۔

''فلوس'' یعنی سونے چاندی کے علاوہ دوسرے معدنی سکّے کی قیمت میں کمی وبیشی کا بھی فقہاء نے اعتبار نہیں کیا ہے، اس سے تامل ہوتا ہے، لیکن کتب فقہ پر وسیع نگاہ ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایسا اس لئے تھا کہ وہ ان فلوس کو بھی ایک معدنی سامان کی نظر سے دیکھتے تھے اور یہ فلوس اپنے حجم اور قدر کے لحاظ سے بذات خود بھی قابل استفادہ اور لائق خرید وفروخت تھے، نیز جس طرح درہم و دینار اپنی ڈھلی ہوئی حیثیت سے قطع نظر اپنی ذات میں بھی اس سکہ کے مساوی قیمت رکھتے تھے، اسی طرح ان سکّوں کی بحیثیت سکہ جو قیمت ہوتی تھی، وہ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتی تھی جو معدنی حیثیت میں ان سکوں کی ذاتی قدر و قیمت ہوا کرتی تھی، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فلوس کے ذریعہ مقررہ قیمت میں فلوس کا رواج بند ہوجانے کے بعد بھی انہی فلوس کی ادائیگی کو کافی سمجھا، "ولو استقرض فلوسا فکسدت فعلیه مثلها عند ابی حنیفة."[1]

اسی بناء پر ہم دیکھتے ہیں کہ متقدمین حنفیہ فلوس میں ایک کی دو سے خرید وفروخت کو درست قرار دیتے ہیں، اگر خریدنے اور بیچنے والا اسے بطور سامان خرید وفروخت کرے۔ "حتی لوباع واحدا منها باثنین یجوز"[2] البتہ بعد کو ''فلوس'' کے بحیثیت ثمن استعمال اور رواج کے عموم کو دیکھتے ہوئے علماء نے اس سے منع کر دیا۔ "ومشائخنا یعنی مشائخ ماوراء النهر من بخارا وسمرقند لم یفتوا بجوازذا لك ای ببیعهابجنسها متفاضلا فی العد الی والغطا رفة"[3]

اسی طرح فقہاء شوافع نے بھی ''فلوس'' کو ثمن و قیمت کی نظر سے نہیں دیکھا ہے اور اس میں ''ربا'' کو حرام نہیں کہا ہے:

"اذا راجت الفلوس رواج النقود لم یحرم الربا، فیها هٰذا هو الصحیح المنصوص وبه قطع المصنف والجمهور و فیه وجه شاذانه یحرم حکاه الخراسانیون."[4]

تَرْجَمَہ: ''فلوس کو نقود کی طرح مروج ہوجائیں پھر بھی ان میں سود حرام نہیں ہوگا۔ یہی صریح وصحیح قول ہے اور مصنف اور جمہور نے یہی بات قطعیت کے ساتھ کہی ہے، البتہ ایک قول شاذ حرمت کا

[1] بدائع الصنائع: ۲۹۵/۷ [2] فتاویٰ غیاثیه: ۱۴۱ [3] البحرالرائق: ۱۰۲/۶ [4] المجموع شرح المهذب: ۳۹۵/۹

بھی ہے جو اہل خراسان نے نقل کیا ہے۔"

اس کے برخلاف موجودہ کاغذی نوٹوں کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں ہے، نہ بحیثیت "ثمن" ریز رو بینک کی تصدیق کے بغیر اس سے خرید وفروخت ممکن ہے، دوسری طرف زمانہ کے تغیر کے ساتھ ساتھ اس کی قدر میں اس درجہ تغیر واقع ہوتا جاتا ہے کہ اس کی افادیت کو انتہائی کم کردیتا ہے، مثلاً آج سے پچیس سال قبل کسی خاتون کا مہر پانچ سو روپے مقرر ہوا تو اس کی قدر کسی طور پر اس زمانہ میں ۵/تولہ سے کم نہ تھی مگر آج صورت حال یہ ہے کہ اس پانچ سو روپے کی قدر ایک تولہ سونے کے ۱/۶ سے بھی کم ہے، ایسی صورت میں نوٹ کو سامان کی قیمت کے کم و بیش ہونے پر قیاس کرنا کسی طرح قرین صواب نظر نہیں آتا۔

ربا کا شبہ

دوسرا شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ان نوٹوں کی تغیر پذیر قدر کا اعتبار کیا جائے تو اس سے "ربا" پیدا ہوسکتا ہے مثلاً ایک شخص دس سال پہلے ایک ہزار روپے لیتا ہے اور دس سال بعد روپیہ کی قدر میں واقع ہونے والی تبدیلی کے تحت دو ہزار روپے واپس کرتا ہے، تو کیا اس کی وجہ سے سود کا دروازہ نہیں کھلے گا؟

یہ اعتراض بادی النظر میں قوی نظر آتا ہے اور یہی شبہ ہے کہ جس کی وجہ سے سب سے زیادہ تامل ہوتا ہے، مگر سود میں اور روپیہ کی قدر میں کمی زیادتی میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

اول یہ کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور زیر بحث صورت میں نفع مشروط نہیں ہوتا، اور "نفع" کو جو چیز سود بناتی ہے وہ دراصل یہی نفع کی لازمی شرط ہے، دوسرے سود میں حاصل کیا جائے والا نفع محض "مدت" اور اجل کی قیمت ہوتی ہے جبکہ یہاں روپیہ کی تعداد کا بڑھنا اور گھٹنا روپیہ کی قدر سے متعلق ہے جو علی حالہ برقرار بھی رہ سکتی ہے اور بڑھ بھی سکتی ہے، یہ اجل اور مدت کی قیمت نہیں ہے یہ دو ایسے جوہری فرق ہیں جو روپیوں کی کمی زیادتی اور ربا کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچتے ہیں۔

نوٹوں کی قدر کے لئے معیار

رہ گئی یہ بات کہ نوٹ کی قدر میں کمی زیادتی کے اندازہ کے لئے معیار کیا ہوگا؟ زمانہ قدیم میں چاندی بھی "ثمن" ہوا کرتی تھی۔ مگر موجودہ زمانہ میں سکوں کی قدر چاندی سے مربوط نہیں رہی سونے سے اب بھی کہا جاتا ہے کہ سکوں کی قدر متعلق ہے مگر ماہرین کا بیان ہے کہ دنیا کے اکثر ممالک نوٹ چھاپنے میں بین قومی ضابطہ کی پابندی نہیں کرتے ہیں اور سونے سے بھی اس کا رشتہ کمزور ہی ہے اس کے علاوہ فی زمانہ نوٹوں کی قدر پر کسی بھی ملک کی صنعتی قوت اور برآمدی صلاحیت کا بھی خاصا اثر پڑتا ہے اس لئے یہ طے کرنا آسان نہیں کہ روپے کی قدر

کی تعیین کے لئے معیار کیا ہوگا؟

غور کیا جائے تو بایں ہمہ سب سے زیادہ "ثمنیت" شریعت کی نظر میں بھی اور قانون معیشت میں بھی "سونے" ہی کے اندر ہے، چاندی کو فقہاء نے ثمن مانا ہے مگر کہیں کہیں اس کو بھی سامان کے حکم میں تسلیم کیا ہے، مگر سونے کو بہر حال "زر" تسلیم کیا گیا ہے۔ سیوطی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں۔

"الذهب والفضة قيم الاشياء الافى باب السرقة فان الذهب اصل والفضة عروض بالنسبة اليه نص عليه الشافعي فى الام"[1]

تَرجَمَہ: "سونا اور چاندی اشیاء کی قیمتیں ہیں، سوائے چوری کی سزا کے کہ سونا اصل ہے اور چاندی بہ مقابل اس کے سامان ہے، امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کتاب الام میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔"

اور بہ مقابلہ دوسرے اسباب و سامان کے سونے کی قیمت میں زیادہ ٹھہراؤ اور ثبات بھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے سونا ہی ایک ایسی شے ہے جس کو روپے کی قدر کے لئے معیار بنایا جاسکتا ہے، ڈاکٹر علی محی الدین نے لکھا ہے کہ "مجمع البحوث الاسلامیہ" نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے[2] لہٰذا ضروری ہے کہ طویل مدتی قرضہ جات اور دیون کی تعیین میں روپیوں کے ساتھ ساتھ سونے کی وہ تعداد بھی مقرر کرلی جائے جو ان روپیوں کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہو۔

خلقی اور اصطلاحی ثمن کے احکام میں فرق

پھر اصطلاحی ثمن نوٹ وغیرہ کن امور و احکام میں ثمن کی طرح ہوگا اور کن مسائل میں اس کا حکم سونا چاندی یعنی تخلیقی ثمن سے مختلف ہوگا۔ اس کو سمجھنے کے لئے ہمیں ان جزئیات کی طرف رجوع کرنا ہوگا جو فقہاء نے "فلوس نافقۃ" کے سلسلے میں ذکر کی ھیں:

❶ جس طرح سونا اور چاندی متعین کرنے کی وجہ سے متعین نہیں ہوتا، اسی طرح فلوس نافقہ کا اگر بطور ثمن معاملہ کیا جائے تو متعین اور متشخص نہیں ہوسکیں گے۔ "الفلوس بمنزلة الدراهم اذاجعلت ثمنا لاتتعين فى العقدوان عينت."[3]

❷ جس طرح معاملہ خرید و فروخت کی اصل بنیاد "مبیع اور اس کی موجودگی" ہے ثمن ہلاک ہوجائے، تو بیع ختم نہیں ہوتی، اسی طرح فلوس نافقہ اگر خریدار سے ضائع ہوجائے تو معاملہ باقی رہے گا ختم نہیں ہوگا "لاينفسخ

[1] الروضہ: ۳۷/٤، بحوالہ: مقالۂ تذ بذب اسعار النقود"

[2] مقالۂ مذکور: قسط نمبر ۳ صفحہ ۱۴ [3] عالمگیری: ۱۰۷/۳

العقد بهلا كها.''[1]

❸ فلوس نافقہ کی خرید وفروخت خود فلوس نافقہ کے بدلے ہو تو دونوں طرف سے برابری ضروری ہوگی، ایک طرف سے کم اور دوسری طرف سے زیادہ ہو تو سود شمار کیا جائے گا۔ اگر خرید وفروخت کرنے والا تاویل کرے کہ ہم میں سے ایک فریق یہ نوٹ اور سکہ بطور ''ثمن'' دے رہا ہے اور دوسرا محض سامان کے طور پر، ثمن بنانا مقصود نہیں ہے، اس لئے ہم کمی بیشی کے ساتھ معاملہ کر رہے ہیں تو اس تاویل کا اعتبار نہ ہوگا کہ یہ سود کے لئے چور دروازہ بن سکتا ہے۔[2]

❹ اگر ثمن اصطلاحی کا رواج ختم ہو جائے تو پھر اس کی ثمن ہونے کی حیثیت ختم ہو جائے گی اور اس کی حیثیت محض ایک سامان کی سی قرار پائے گی۔[3]

❺ اگر اسی اصطلاحی ثمن پر معاملہ طے کیا گیا اور ثمن کی ادائیگی سے قبل ہی اس کا چلن بند ہو گیا تو امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک بیع فاسد ہو جائے گی اور امام ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک بیع باقی رہے گی۔

❻ جس طرح سونا اور چاندی کی جنس علیحدہ علیحدہ ہے اور ایک دوسرے کے بدلہ کمی بیشی کے ساتھ ان کی خرید و فروخت درست ہے، اسی طرح فلوس نافقہ کی جنس بھی علیحدہ سمجھی جائے گی اس لئے کہ سونے کی ایک خاص مقدار کے مقابلہ اس اصطلاحی ثمن کی جتنے مقدار کا چلن ہو ضروری نہیں کہ اتنے ہی ادا کئے جائیں، کمی بیشی کے ساتھ بھی معاملہ کر لیا جائے تو جائز ہوگا۔[4]

❼ اگر یہ اصطلاحی ثمن بطور قرض لیا جائے اور اس کا چلن ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہو گئی تو امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک انہیں سکوں کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ امام محمد رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک اس

---

[1] حوالۂ سابق۔

[2] ومشائخنا يعني مشائخ ماوراء النهر من بخارا وسمرقند لم يفتوا بجواز ذالك اى ببيعها بجنسها متفاضلاً فى العدالى والغطارفة مع ان الغش فيها اكثرمن الفضة لانها اعزالاموال فى ديارنا فلوا بيح التفاضل فيها ينفتح باب الربا الصريح فان الناس حينئذٍ يعتادون فى الاموال النفيسة فيتدرجون ذالك فى النقود الخالصة. البحرالرائق: ٢٠٠/٦

[3] تعين بالتعيين ان كانت لاتروج لزوال المقتضى للثمنيته وهوالاصطلاح وهنالانهافى الاصل سلعته وانها صارت اثمانا بالاصطلاح فاذاتركواالمعاملة بهارجعت الى اصلها. حوالۂ سابق۔

[4] رجل اشترى بالفلوس الرائجة والعدالى فى زماننا شيئا وكسدت الفلوس قبل القبض و صارت لاتروج رواج الاثمان فى عامة البلدان ...... و عندالكساد يفسد العقد فى قول ابى حنيفة. قاضى خان: ٢٥٣/٢

کی وہ قیمت جو چلن ختم ہونے کے وقت بازار میں قائم تھی ادا کرنی ہوگی اور اسی رائے پر فتویٰ ہے۔[1]

۸ البتہ فقہاء نے ''ثمن خلقی اور اصطلاحی'' میں اس مسئلہ میں فرق کیا ہے کہ سونا چاندی ایک دوسرے کے بدلے خرید ابیچا جائے تو مجلس کے اندر ہی دونوں فریق کا ایک دوسرے کے عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا اس کے برخلاف اگر سونے یا چاندی کی خرید وفروخت فلوس نافقہ کے عوض ہو تو مجلس ہی میں قبضہ ضروری نہیں ہوگا۔

یہی فلوس نافقہ کے احکام موجودہ کاغذی نوٹ کے ہونے چاہئیں، ان نوٹوں میں زکوٰۃ واجب ہوگی، شیخ عبدالرحمٰن جزیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے احناف، مالکیہ اور شوافع کی طرف نوٹ میں زکوٰۃ واجب ہونے کی نسبت کی ہے اور لکھا ہے کہ حنابلہ اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دیتے۔ "جمهورالفقهاء يرون وجوب الزكاة فى الاوراق المالية لانها حلت محل الذهب والفضة فى التعامل وخالف الحنابلة فقط[2]۔''

معلوم نہیں حنابلہ کی طرف مصنف نے یہ نسبت کیوں کر کی ہے، بظاہر یہ نسبت صحیح نظر نہیں آتی اور جب نوٹ کو عرف وتعامل کی وجہ سے ''ثمن اصطلاحی'' مان لیا گیا ہے تو اس کے ذریعہ زکوٰۃ ادا بھی ہوجائے گی۔

نیز طویل مدتی قرضہ جات میں ادائیگی کے وقت روپیوں کی قدر میں جو کمی واقع ہو جاتی ہے، وہ ایک ''عیب'' ہے اور اس عیب کی تلافی کے لئے قرض خواہ پر ضروری ہوگا کہ وہ سونے کی قیمت سے موازنہ کر کے اس کمی کی تکمیل کرے۔

خلاصۂ بحث

پس کرنسی نوٹ کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ:

۱ کاغذی نوٹ اور سکوں کی فقہی حیثیت میں ضروری ہے کہ الضرر یزال کے فقہی قاعدہ اور عرف وعادت کی اہمیت کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

۲ نوٹ ثمن اصطلاحی ہیں نہ کہ محض سند اور وثیقہ۔

۳ نوٹ مثلی ہیں نہ کہ قیمی۔

۴ نوٹ کی خرید میں کمی ایک عیب ہے اور مقروض پر اس نقصان کی تلافی واجب ہے کہ یہی عدل کا تقاضا ہے اور فقہاء تقاضاء عدل کی رعایت کرتے ہوئے مثلی اشیاء میں بھی قیمت کو ملحوظ رکھتے ہیں۔

۵ اس پر سامان کی قدر میں کمی بیشی سے شبہ درست نہیں اس لئے کہ سامان بذات خود اپنی قیمت رکھتا ہے، اس

---

[1] ولو استقرض الفلوس الرائجة والعد الى فكسدت قال ابو حنيفة يجب عليه مثلها، كاسدة ولا يغرم قيمتها وقال ابو يوسف عليه قيمتها يوم القبض وقال محمد يغرم قيمتها فى آخر يوم كانت رائجة و عليه الفتوىٰ. قاضی خان: ۲۵۳/۲

[2] قاضی خان: ۴۴/۲

کی قیمت کسی اور شے سے مربوط نہیں جب کہ نوٹ کی قیمت سونا اور دیگر مصنوعات سے وابستہ ہے۔

۶ یہ شبہ بھی صحیح نہیں کہ اس سے سود کا دروازہ کھلے گا کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور نفع محض مدت اور اجل کی قیمت ہوتی ہے جب کہ زیر بحث مسئلہ میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں۔

۷ کاغذی نوٹ کی قدر کی تعیین سونے کے ذریعہ کی جائے گی۔

۸ سونے چاندی کے درہم و دینار اور کاغذی نوٹ کے احکام میں اسی طرح یکسانیت اور فرق ہے، جو فقہاء نے فلوس نافقہ اور خلقی ثمن کے درمیان رکھا ہے۔

سوالات کے جوابات

لہٰذا اب ان تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور استفسارات کے جوابات اس طرح ہیں۔

۱ کرنسی نوٹ اصطلاحی اور عرفی ثمن ہے۔

۲ بعض احکام میں یکسانیت ہے اور بعض میں فرق ''خلقی اور اصطلاحی ثمن میں فرق'' کے عنوان کے تحت اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ ہمارے عہد میں نوٹ، گو سونے سے مربوط ہے۔ مگر چونکہ شریعت کی نظر میں چاندی بھی ثمن ہے اور نوٹ کے نصاب میں چاندی کی قیمت کا اعتبار کرنے میں فقراء کے لئے نفع ہے اور احکام زکوٰۃ میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ جس پہلو میں فقراء کا فائدہ ہو، اس کو اختیار کیا جائے اس لئے زکوٰۃ کی حد تک ان سکوں اور نوٹوں کے لئے اصل چاندی ہی ہوگی اور اتنی رقم کا مالک ہونے پر جس سے چاندی کا نصاب خرید کیا جائے۔ زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

۴ اشیاءِ صرف کی قیمتوں کے اشاریہ سے نوٹ کو وابستہ کرنے میں ایک تو بڑی دقت ہے، دوسرے یہ اشاریہ محض ''تخمین'' پر مبنی ہوگا اور مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط سے اشاریہ مرتب کرنا پڑے گا حالانکہ مختلف افراد و اشخاص کی نسبت سے ان اشیاءِ صرف کے تناسب اور ان کی ضرورت میں فرق واقع ہوتا رہتا ہے۔

۵ ہاں یہ مناسب ہے کہ نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کر لی جائے۔

کچھ اور احکام

نوٹ سے متعلق اس بحث کی روشنی میں ہمارے زمانہ کے بعض اور احکام سے متعلق بھی تنقیح ہوتی ہے:

۱ نوٹ میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور نوٹوں ہی کے ذریعہ ادا ہو جائیگی چاہے ابھی زکوٰۃ لینے والا اس کو استعمال میں لایا ہو یا نہ لایا ہو۔

۲ نوٹ میں تفاضل اور ربوا حرام ہوگا۔

۳ فلوس نافقہ کی طرح نوٹ کے ذریعہ سونے چاندی کی ادھار خرید وفروخت درست ہوگی۔

۴ مختلف ممالک کے نوٹ اور سکوں کی حیثیت جب مستقل ثمن اور مستقل جنس کی ہوگئی تو اب ان کے باہمی تبادلہ میں کسی خاص قدر کی رعایت ضروری نہ ہوگی اگر حکومت کے مقررہ نرخ سے کم یا زیادہ میں ان کا باہم تبادلہ کیا جائے تو بھی درست ہوگا۔

"هذاماعندی والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم"

دوسرے فقہی سمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمنار میں کرنسی نوٹ کے مسئلہ پر علماء اور ارباب افتاء کے اتفاق رائے سے جو تجاویز پاس ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

۱ کرنسی نوٹ سند وحوالہ نہیں ہے بلکہ ثمن ہے اور اسلامی شریعت کی نظر میں کرنسی نوٹ کی حیثیت زر اصطلاحی وقانونی ہے۔

۲ عصر حاضر میں نوٹوں نے ذریعہ تبادلہ ہونے میں مکمل طور پر زر خلقی (سونا چاندی) کی جگہ لے لی ہے اور باہمی لین دین نوٹوں کے ذریعہ انجام پاتا ہے اس لئے کرنسی نوٹ بھی احکام میں ثمن حقیقی کے مشابہ ہے لہٰذا ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اسی ملک کی کرنسی سے کمی بیشی کے ساتھ نہ تو نقد جائز ہے نہ ادھار۔

۳ دوملکوں کی کرنسیاں دو اجناس ہیں اس لئے ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی کرنسی سے کمی وبیشی کے ساتھ حسب رضائے فریقین جائز ہے۔

۵ نوٹوں میں زکوٰۃ کا نصاب، چاندی کے نصاب کی قیمت کے مساوی ہوگا۔

۶ مؤخر مطالبات کے سلسلے میں کرنسی نوٹوں کی قوت خرید اور قدر و قیمت میں ہونے والے اتار چڑھاؤ کا احکام شرعیہ میں اعتبار کیا جائے یا نہیں اس سلسلہ میں شرکاء سمینار کے درمیان دو نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ کمیٹی کی رائے میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ آئندہ مزید غور وفکر کے بعد کیا جائے گا۔

۷ اس اجلاس کا احساس ہے کہ مہر کی سونے اور چاندی کے ذریعہ تعیین عمل میں آئے تا کہ پوری طرح عورتوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکے اور سکوں کی قوت خرید میں کمی کی وجہ سے ان کو نقصان نہ پہنچے۔

بینک انٹرسٹ، سودی قرض اور ہندوستان کی شرعی حیثیت

''بینک انٹرسٹ کا مسئلہ ہندوستان کی شرعی حیثیت سے منسلک ہے، چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے دوسرے سمینار منعقدہ ۸/تا۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں یہ تحریر لکھی گئی۔''

سوالات

قرآن وسنت میں ربوا کی حرمت جس شدت وقطعیت کے ساتھ بیان کی گئی ہے وہ اہل علم پر مخفی نہیں، دوسری طرف موجودہ ربوا کے بینکنگ نظام نے ایسی صورت حال پیدا کردی ہے کہ سماج کے اکثر افراد خصوصاً اعلیٰ اور متوسط طبقہ کا بینکوں سے برابر واسطہ پڑتا ہے بینکوں سے معاملات پڑنے کی وجہ سے ربوا کے بارے میں مختلف قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کے بارے میں عصر حاضر کے بابصیرت فقہاء اور ارباب افتاء کا اجتماعی فیصلہ امت مسلمہ کے سامنے آنا چاہئے، اسی طرح حکومت ترقیاتی اسکیموں کے تحت قرضے تقسیم کرتی ہے، اور ان قرضوں پر کچھ سود بھی وصول کرتی ہے، ان ترقیاتی قرضوں کے بارے میں جو فقہی سوالات ابھرتے ہیں وہ بھی اصلاً ربوا ہی کے مسئلہ سے مربوط ہیں۔ اسی نوعیت کے بہت سے مسائل اس بات کے متقاضی ہیں کہ ربوا کے بارے میں چند اصولی باتیں طے کرکے اہم سوالات کے شرعی جوابات دیئے جائیں۔ اس پس منظر میں مندرجہ ذیل سوالات وتنقیحات جواب وتحقیق کے لئے پیش خدمت ہیں۔ اگر آپ کی نظر میں کوئی اہم سوال یا تنقیح رہ گئی ہوتو اسے بھی شامل کرلیں۔

❶ ...... ربوا کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور اس کا دائرہ کیا ہے؟

❷ ...... کیا دارالحرب میں سودی معاملات، حقیقت قرار نہیں دیئے جاسکتے اس وجہ سے کہ اموال اہل حرب معصوم اور قابل ضمان نہیں، اور سود کے تحقق کے لئے بدلین کا معصوم ومتقوم ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے حقیقۃً ربوا کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔ اگر چہ وہ معاملات صورۃً سودی معاملات ہوں؟

۳ ...... دارالحرب اور دارالاسلام کی تعریف کیا ہے اور شرطیں کیا ہیں، اور کیا موجودہ حالات میں ''دار'' کا حصر دارالاسلام اور دارالحرب میں درست ہے کیا ہندوستان جیسا ملک (جہاں ایک دستوری حکومت، تمام شہریوں کے مساوی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے، اور قانونی و دستوری نقطۂ نظر سے بلاتفریق مذہب وزبان وعلاقہ ہر شہری کو اپنے مذہبی شعائر کی آزادی کے ساتھ ملک کے وسائل آمدنی سے منتفع ہونے کا مساوی حق ہے) دارالحرب ہے؟ اگر دارالاسلام اور دارالحرب کے علاوہ ''دار'' کی کوئی تیسری قسم ہے تو وہ کیا ہے اور اس کی شرطیں کیا کیا ہیں؟

۴ ...... بینکوں میں جمع شدہ رقوم پر جو سود ملتا ہے اس کا بینکوں سے لینا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے اور لینے کے بعد اسے کس مصرف میں خرچ کیا جائے کیا سرکاری بینکوں اور غیر سرکاری بینکوں سے سود لینے کے حکم میں کوئی فرق ہے؟

۵ ...... کیا سود لینے اور دینے کے حکم میں کوئی فرق کیا جاسکتا ہے، اور کیا غیر اسلامی ملک میں واقعی کچھ ایسی مجبوریاں ہوسکتی ہیں جن کی بنیاد پر سود دینا جائز ہو؟

۶ ...... کیا سودی قرضے لینے کی کسی حال میں شرعاً گنجائش ہے؟ کن حالات اور کن مجبوریوں کے تحت مسلمان کے لئے سودی قرض لینا جائز ہوسکتا ہے؟

۷ ...... حکومت ترقیاتی اسکیموں، مکانات کی تعمیر، تجارت کی ترقی، صنعت وحرفت کی ہمت افزائی نیز بے روزگاروں کو روزگار فراہم کرنے کے لئے جو سودی قرض تقسیم کرتی ہے اس کا لینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کا حکم عام سودی قرضوں کی طرح ہے یا اس سے کچھ مختلف ہے؟

کیا اس بنیاد پر حکومت کے سودی قرضوں کا لینا جائز قرار پاسکتا ہے کہ حکومت ہند ترقیاتی قرضوں کے لئے جو رقم مختص کرتی ہے وہ اس کی مختلف ذرائع سے ہونے والی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور جمہوری حکومت کے خزانۂ عامہ کی مالک اس ملک کے شہریوں کی مجموعی اکائی ہوتی ہے، اس خزانۂ عامہ میں سے جو رقم ترقیاتی اسکیموں کے لئے مختص کی گئی ہے اس سے انتفاع کا حق عام ہندوستانی شہریوں کی طرح مسلمانوں کو بھی حاصل ہے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس حق کی تحصیل کے لئے جب آگے بڑھتا ہے تو ان قرضوں پر سود عائد کرنے کی پالیسی آڑے آتی ہے۔ لہٰذا جس طرح اپنا حق وصول کرنے کے لئے بہت سے فقہاء نے رشوت دینے کو جائز کہا ہے اسی طرح یہاں حق وصول کرنے کے لئے مجبوراً سود دینے کی اجازت کیوں نہ دی جائے؟

۸ ...... اگر حکومت کسی قرض پر کوئی چھوٹ بھی دیتی ہو اور اس پر سود بھی عائد کرتی ہو تو اگر چھوٹ کا تناسب سود کے مساوی ہے تو کیا اس قرض لینے کو شرعاً جائز کہا جائے گا؟

۹ ...... غیر ممالک سے تجارت کی صورت میں بسا اوقات سود ادا کئے بغیر چارہ نہیں۔ مال کی روانگی کے دن سے ہی سود لگا دیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر کوئی تاجر دیگر ممالک کو مال برآمد کرے تو بین الاقوامی تجارتی ضوابط کے تحت اسے سود ملتا ہے درآمد برآمد کی اس تجارت میں سود سے نجات مشکل ہے۔ ان صورتوں کے بارے میں حکم شرعی کیا ہے؟

۱۰ ...... بینک دو طرح کے ہیں۔ ایسے بینک جن کے مالک اشخاص و افراد ہوتے ہیں اور دوسرے سرکاری بینک جو حکومت کی ملکیت ہے، کیا قرض لے کر سود ادا کرنے کے بارے میں دونوں قسموں کے بینکوں کے حکم میں کچھ فرق ہوگا۔

۱۱ ...... کچھ افراد یا کمپنیاں سرمایہ کاری کرتی ہیں۔ یعنی صنعت وحرفت اور تجارت کے لئے سرمایہ فراہم کرتی ہیں اور اس پر سود لیتی ہیں، مثلاً کوئی شخص اگر ٹرک حاصل کر کے چلانا چاہتا ہے تو وہ اپنی پسند کا ٹرک خریدتا ہے سرمایہ کار اس کی قیمت ادا کرتا ہے اور قسط وار اپنا سرمایہ مع سود وصول کر لیتا ہے۔ سرکاری بینکوں سے سرمایہ حاصل کرنے میں ضابطہ کی خانہ پری طول عمل کا موجب ہوتی ہے، دوسری طرف رشوت دینی پڑتی ہے، تیسری طرف انکم ٹیکس وغیرہ کے مسائل ہوتے ہیں، ان سے بچنے کے لئے عام طور پر تاجر وصنعت کار پرائیویٹ سرمایہ کاروں سے معاملہ کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیا کسی مسلمان کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ ان پرائیویٹ سرمایہ کاروں سے اپنی صنعت وتجارت کی ترقی کے لئے سرمایہ حاصل کرے اور اس پر سود ادا کرے واضح رہے کہ یہ صورت حاجت و اضطرار کی نہیں ہے۔

مجاہد الاسلام قاسمی
(امین عام اسلامک فقہ اکاڈمی، ہند)

پہلے سوال کا جواب

ربوا کی حقیقت

ربوا کے لغوی معنی "اضافہ" کے ہیں، کتاب وسنت میں متعدد مواقع پر یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ربوا ایسے اضافہ کو کہتے ہیں جس کے مقابلہ میں معاملہ کے دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہو "وفی الشرع عبارة عن فضل مالا يقابله عوض فی معاوضة مال بمال[1]" ابن اثیر کا بیان ہے "الاصل فيه الزيادة علىٰ اصل المال من غير عقد تبايع[2]" زیلعی کہتے ہیں۔ "هو فضل مال بلا عوض فی

[1] عنايه علىٰ هامش الفتح: ۱۴۷/۶ [2] النهايه: ۱۹۲/۲

معاوضة مال بمال[1]"، یہی تعریف کم وبیش دوسرے اہل علم نے بھی کی ہے۔ مگر اس تعریف میں ربوا کی ایک خاص نوع ہی کو ملحوظ رکھا گیا ہے ربا کی دو قسمیں ہیں، ربوا فضل، ربوا نساء۔

دو چیزیں جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان کا ذریعہ پیمائش بھی ایک ہی ہو، جس کو فقہاء احناف "قدر" سے تعبیر کرتے ہیں تو ایسی صورت میں خرید وفروخت کے معاملہ میں ایک کی طرف سے نقد اور دوسرے کی طرف سے ادھار کا معاملہ درست نہیں، اس کو "ربوٰ نسأ" کہتے ہیں۔

ربا کی دوسری قسم "ربا فضل" ہے۔ عام طور پر فقہاء نے ربا کی جو تعریف کی ہے وہ اسی نوع کی ہے۔ یعنی فریقین میں سے ایک کی طرف سے ایسا اضافہ جس کے عوض دوسرے فریق کی طرف سے کچھ نہ ہو۔ اس ربا کی ایک صورت وہ تھی جو ایام جاہلیت میں مروج تھی، ایک شخص کسی سے قرض لیتا تھا، جب ادائیگی کا وقت آتا تو قرض دہندہ دریافت کرتا کہ ادا کروگے یا اس پر سود ادا کروگے۔ چنانچہ مقروض مزید مہلت حاصل کرکے سود دینے کو تیار ہوتا اور قرض دہندہ مان لیتا "فکان الغریم یزید فی عددالمال ویصیر الطالب علیه[2]"، لیکن سود کی اس مروجہ صورت کے سد باب کے لئے شریعت نے دو ہم جنس چیزوں کی نقد خرید وفروخت میں بھی طرفین کی جانب سے برابری کو ضروری قرار دیا اور کمی بیشی اور تفاضل کو حرام قرار دیا، اسی طرف آپ ﷺ نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا۔ "لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین فانی اخاف علیکم الربا."[3]

سود کی اسی تعریف سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سود چاہے حاجاتی قرض پر لیا جائے یا تجارتی قرض پر، مروجہ اصطلاح کے مطابق دین استہلا کی ہو یا دین استثماری، وہ بہر صورت حرام ہے، کیونکہ حدیث اور فقہاء کی تصریحات سے سود کی جو تعریف اور حقیقت مستنبط ہوتی ہے، وہ ہر طرح کے ربا پر صادق آتی ہے۔ بعض حضرات کا یہ خیال کہ بینک وغیرہ جو لوگوں کی رقوم کو تجارتی اغراض کے لئے استعمال کرتا ہے، اس کی طرف سے ملنے والا نفع "سود" میں داخل نہیں، کیونکہ اس سے کسی غریب کا استحصال نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے اور اس کے چند وجوہ ہیں:

❶ ...... آپ ﷺ نے کسی تفریق کے بغیر ہر طرح کے قرض پر نفع کے حصول کو ناجائز قرار دیا ہے "کل قرض جرمنفعة فهوربا."

❷ ...... شریعت میں سرمایہ کار کے لئے تجارت سے نفع اٹھانے کی ایک ہی صورت "مضاربت" کی شکل میں مقرر ہے، جس میں سرمایہ کار نفع ونقصان کی اساس پر شریک ہوتا ہے۔ سرمایہ کار اپنے لئے بہر طور نفع مقرر کرلے اس صورت کو شریعت جائز نہیں رکھتی، اسی لئے "مخابرة" سے منع کیا گیا۔ "مخابرة" یہ ہے کہ مالک زمین اپنی زمین کا

---

[1] تبیین الحقائق: ٤/٨٥ [2] الجامع لاحکام القرآن: ٣/٣٤٨، بدایة المجتهد

[3] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ اعلام الموقعین: ٢/١٥٥، ط بیروت

شتکار کو کاشت کے لئے دے اور اپنے لئے ایک مخصوص مقدار اس پیداوار کی متعین کر لے، جس کی کاشت، وہ اس زمین میں کرے گا تجارتی قرض پر سود حاصل کرنے میں بھی بعینہٖ یہی قباحت ہے۔

۳ ...... یہ رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ قرآن کے زمانہ نزول میں سودخواری کی جو کیفیت پائی جاتی تھی آیت ربا میں صرف اسی صورت کی ممانعت تسلیم کی جائے گی۔ یہ فقہاء کے اس اصول مقررہ کے خلاف ہے کہ نصوص میں ہمیشہ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ اس کے موقع ورود کا "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد" اگر قرآن وحدیث کے اوامر ونواہی میں اس عموم اور اطلاق پر عمل نہ کیا جائے تو دین بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا آج شراب اور مسکرات کی بعض ایسی انواع وجود میں آچکی ہیں کہ نزول قرآن کے وقت ان کا وجود نہ تھا، قمار اور جوئے کی بعض ایسی صورتیں رواج پا گئی ہیں کہ پہلے ان کا تصور بھی نہ رہا ہوگا۔ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ اجنبی مرد وعورت کے مادۂ حیات کے اختلاط کی شکل میں "زنا" کی ایسی صورت پیدا ہوگئی ہے کہ ماضی میں کسی نے سوچا بھی نہ ہوگا تو کیا ان تمام معاملات میں اسی اصل کا انطباق کیا جائے گا۔

۴ ...... یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ تجارتی قرضوں کا اس زمانہ میں رواج ہی نہیں تھا ایسے قرضوں کا رواج تو تھا ہی اور بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام جاہلیت میں بعض قبائل تجارتی اغراض کے لئے سودی قرض بھی حاصل کرتے تھے۔ پس ان حالات میں ربا کی حرمت سے متعلق آیات وروایات کا اطلاق اور تجارتی وغیر تجارتی قرضوں میں کسی طرح کی تفریق سے گریز اس بات کا ثبوت ہے کہ ممانعت کا یہ حکم تجارتی قرضوں کو بھی شامل ہے۔[1]

۵ ...... حکم کی بنیاد حکمت پر نہیں ہوتی ہے بلکہ "علت" اور معاملہ کی ظاہری صورت پر ہوتی ہے۔ پس ربا کی تعریف جس معاملہ پر صادق آتی ہے وہ بہر حال ربا کہلائے گی خواہ اس میں کسی غریب کا استحصال ہو یا نہیں، یہی وجہ ہے کہ ظاہری شکل تبدیل ہو جانے کی وجہ سے آپ ﷺ نے بعض معاملات کو سود میں شامل نہیں قرار دیا، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ خیبر کے بعض حضرات ایک صاع عمدہ کھجور دو اور تین صاع معمولی کھجور دے کر حاصل کیا کرتے تھے۔ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور ارشاد ہوا کہ پہلے ان معمولی کھجوروں کو درہم کے ذریعہ فروخت کر لو اور پھر ان دراہم کے ذریعہ اس عمدہ کھجور کو خرید لو۔[2]

---

[1] مولانا مودودی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب "سود" میں اور مولانا تقی عثمانی نے تکملہ فتح الملہم میں تفصیل سے ان روایات کی تخریج کی ہے، ملاحظہ ہو کتاب مذکور: ۱/۵۶۱-۵۷۴

[2] صحیح مسلم: ج۲، باب بیع الطعام مثلاً بمثل.

❻ ...... ''تجارتی قرض'' کے متعلق یہ کہنا کہ اس میں استحصال نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے تاجر کو اس سرمایہ کے استعمال میں نقصان ہوسکتا ہے، نہ نفع نہ نقصان کی صورت بھی پیش آسکتی ہے، یا جو تناسب نفع کا مقرر کردیا ہے، عین ممکن ہے کہ خود اس کی اتنی آمدنی نہ ہوسکے، ان تمام صورتوں میں قرض دہندہ بہر طور نفع وصول کرلے گا اور اس طرح یقیناً قرض گیرندوں کا استحصال ہوگا۔

پس ربا ایسی متعین قدر زائد کا نام ہے جس کے مقابلہ معاملہ کے دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہو خواہ یہ قرض تجارتی اغراض کے لئے دیا گیا ہو یا وقتی ضروریات و حاجات کے لئے، اسی طرح ایسی تمام شکلیں جن میں قرض سے مالی نفع حاصل کیا جائے گو تعبیر بدل دی جائے ''ربا'' ہی کے حکم میں ہے، اسی لئے فقہاء نے مال رہن سے استفادہ کو حرام قرار دیا، اور رہن سے استفادہ اور قرض گیرندہ کے استحصال کی ایک خاص صورت جس کو ''بیع بالوفاء'' سے موسوم کیا جاتا تھا، فقہاء نے اس سے منع فرمادیا اور اس کو ''رہن'' کے حکم میں رکھا۔[1]

دوسرے سوال کا جواب

دارُالحرب میں سود

اب ہمیں دارالحرب میں سود کے جواز وعدم جواز کے مسئلہ پر آنا چاہئے، اس میں اختلاف نہیں کہ دارالحرب سے جو لوگ مستامن کی حیثیت سے عارضی طور پر دارالاسلام میں آئیں ان سے سود لینا درست نہیں البتہ دارالاسلام سے جو مسلمان عارضی امان حاصل کرکے دارالحرب جائیں وہ وہاں کے حربیوں سے سود لے سکتے ہیں۔[2]

''ولو أسلم الحربی فی دارالحرب ولم یها جرالینا فکذ لك الحکم عندابی حنیفة.''[3]

یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی کی رائے ہے۔[4] جمہور فقہاء اس صورت میں بھی سود کو حرام قرار دیتے ہیں۔ یہی رائے احناف میں قاضی ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی کی ہے۔[5] اور اسی کے قائل امام مالک[6] وشافعی[7] اور احمد[8] رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی بھی ہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ میں ابن رشد رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی اس کے جواز کے قائل نظر

---

[1] ردالمحتار: ۳٤٦/٤ [2] السیرا لکبیر: ٤٩٣/٤ افقرہ: ۲۹۱۹ گو وہ حربی مسلمان ہی کیوں نہ ہوں۔
[3] تبیین الحقائق: ۹۷/٤ [4] شرح النقایہ: ۵۹/۲
[5] وقال ابو یوسف لایجوزفی دارالحرب الامایجوزله فی دارالاسلام (بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷)
[6] المدونہ: ۲۷۹/۳ [7] المجموع شرح مهذب ۳۹۱/۹ [8] المغنی ٤۷/٤

آتے ہیں اور حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔[۱]

مجوزین کے دلائل

جو لوگ جواز کے قائل ہیں، ان میں امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے السیر الکبیر میں[۲]، کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے بدائع الصنائع[۳] میں اور سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے مبسوط[۴] میں وضاحت سے اپنے دلائل پیش کئے ہیں، ان دلائل کا حاصل یہ ہے:

❶ مکحول نے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے مرسلاً نقل کیا ہے۔ "لاربا بين المسلم والحربی فی دارالحرب." (دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہوتا)...... یہ روایت گو مرسل ہے اور مرسل روایات کی حجیت اور مقبولیت محدثین کے درمیان متفق علیہ نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہ اور مالک رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ثقہ (جو خود بھی ثقہ ہی کی روایت کو قبول کرتا ہو) کی مرسل معتبر ہے۔[۵]

❷ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ غزوۂ بدر یا کم از کم فتح خیبر سے پہلے ہی مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے، مگر آپ نے ہجرت نہیں فرمائی، پھر ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع سے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اعلان فرمایا۔

"ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعهٗ ربا عبّاس بن عبدالمطلب فانه موضوع كله."[۶]

تَرْجَمَۃ: "جاہلیت کا ربا ختم کیا جاتا ہے اور پہلا ربا جو میں ختم کرتا ہوں وہ عباس بن عبدالمطلب کا ہے کہ وہ کل کا کل ختم کیا جاتا ہے۔"

گویا حجۃ الوداع کے واقعہ تک آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے سودی کاروبار پر امتناع عائد نہیں فرمایا یہ اس لئے کہ مکہ دارالحرب تھا اور دارالحرب کے حربیوں سے سود لینا جائز تھا۔

❸ حربی کا مال معصوم اور قابل احترام نہیں اور حرمت مال معصوم کے لینے کی ہے، اس لئے حربی سے سود لینا جائز ہے۔

مانعین کے دلائل

❶ جو لوگ دارالحرب میں بھی سود کو حرام قرار دیتے ہیں، ان کی سب سے بڑی دلیل قرآن و حدیث کی وہ تاکیدات ہیں، جو مطلقاً سود کو حرام قرار دیتی ہیں، اور مسلمان و کافر اور دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان کوئی

[۱] مقدمات ابن رشد مع المدونه: ۲۸/۳، ۳۸ [۲] السير الكبير: ۱۲/٤، ۱٤۱ [۳] بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷
[٤] المبسوط: ۹۵/۱۰ [۵] دیکھئے: اصول السرخسی: ۳٦۰/۱ [٦] ابوداؤد: ۲٦۳/۱، کتاب البیوع

فرق نہیں کرتیں کہ جس طرح شراب نوشی اور زنا کی حرمت کی نصوص مطلق ہیں اور وہ بلاتفریق دارالاسلام اور دارالحرب میں یکساں حرام ہیں، اسی طرح سود کی حرمت کا حکم بھی عام اور مطلق ہونا چاہئے۔

۲ حربی امان لے کر دارالاسلام میں آئے تو جس طرح اس کے مال کو اس عہد کی وجہ سے معصوم تسلیم کیا جاتا ہے اور اس سے سود حاصل کرنا جائز نہیں، اسی طرح جب مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو تو اس عہد کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا مال معصوم اور محفوظ ہو جائے گا۔

۳ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مشہور واقعہ کے مطابق قمار کے ذریعہ اونٹ حاصل کئے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ اونٹ لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقہ کر دینے کا حکم فرمایا۔

"واخذ الحظن فجاء به الیٰ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال تصدق به[۱]"

۴ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے کشتی کی۔ ہار جیت میں بکریوں کی شرط لگائی تھی، جب آپ نے تین بار شکست دے دی اور بکریاں آپ کو دے دی گئیں تو آپ نے واپس فرمادیں "فرد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الغنم علیه۔"[۲]

دلائل جواز پر ایک نظر

۱ جہاں تک مکحول کی روایت ہے تو اکثر اہل علم اور اہل فن نے اس کو قابل استدلال نہیں تسلیم کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے۔ "هذا حدیث لیس لهٗ ثبات لا حجة فیه[۳]"، خود عینی کہتے ہیں "هذا حدیث غریب لیس له اصل سند[۴]"

ابن قدامہ لکھتے ہیں۔ "لم یردفی صحیح ولافی مسند ولاکتاب موثوق به[۵]"

مرسل بے شک معتبر ہے لیکن قرآن مجید کی صریح آیت، کثرت سے صحیح وصریح روایات اور دین کے اصول مسلمہ کے خلاف محض ایک مرسل روایت جس کا قابل استدلال ہونا بھی اہل فن کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہے کیونکر راجح اور معتبر ہو سکتی ہے؟ اس لئے حق یہی ہے کہ اتنے واضح اور قوی دلائل پر اس حدیث کو ترجیح دینا مشکل ہے۔ یہ تو اس روایت کے ذریعہ ثبوت کا حال ہے، ربا کی حلت پر اس حدیث کی دلالت بھی قطعی اور صریح نہیں ہے، احناف کا استدلال اس امر پر موقوف ہے کہ روایت میں "لا" کو "نفی" کے معنی میں لیا جائے اور یہ مفہوم سمجھا جائے کہ مسلم اور حربی کے درمیان ربا ہوتا ہی نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کو "نہی" اور ممانعت کے معنی میں لیا جائے تو معنی یوں ہوں گے کہ: "ربا مسلم اور حربی کے درمیان بھی ممنوع ہے" اسی کو امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا

[۱] السیرا لکبیر: ۱۴۱۱/٤ [۲] حوالہ سابقہ: ۱۴۱۲/٤ [۳] شرح النقایہ: ۵۹/۲
[۴] النہایہ علی الهدایہ: ۶۵/۳ [۵] المغنی: ٤۷/٤

ہے کہ اس حدیث کے معنی ہیں۔ "لایباح الربافی دارالحرب[1]"۔ (دارالحرب میں ربا جائز نہیں) ابن قدامہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر خود قرآن مجید کے طریق تعبیر سے استدلال کیا ہے کہ قرآن نے ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج[2]﴾ میں "لا" کو اسی نہی اور ممانعت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے[3] پس اگر اس مفہوم اور توضیح کو قبول کرلیا جائے تو یہ حدیث بھی جمہور کے حق میں ہے۔

❷ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ والے واقعہ سے استدلال بھی صحیح نظر نہیں آتا، مختلف اہل علم نے اس استدلال کا رد کیا ہے۔ ڈاکٹر نزیہ حماد (جامعہ ام القریٰ مکہ مکرمہ) نے ان سب کو جمع کردیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

(الف) ممکن ہے کہ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو خصوصی طور پر اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً کسی مسلمان کے لئے عام حالات میں اظہار شرک اور اعلان کفر کی اجازت نہیں لیکن حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو مکہ میں خصوصی طور پر اس کی اجازت مرحمت فرمائی گئی، ظاہر ہے کہ سود کا لینا اظہار شرک سے کمتر ہے اس لئے اگر سود لینے کی اجازت ہو تو قطعاً عجیب نہیں۔

(ب) ہوسکتا ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا اعلان اس باقی ماندہ سود سے متعلق ہو جو حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے قبول اسلام سے پہلے کا ہو، کیونکہ قبول اسلام کے بعد بھی حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے سودی معاملہ جاری رکھنے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اور اگر قبول اسلام کے بعد بھی انہوں نے کاروبار جاری رکھا ہے تو عین ممکن ہے کہ ایسا لاعلمی اور ناواقفیت کی وجہ سے ہوا ہو، اس لئے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حجۃ الوداع کے موقع سے اس کو نافذ فرمایا ہے۔ یہ توجیہ امام سبکی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کی ہے۔

(ج) ایام جاہلیت میں سود کی جو صورت رائج تھی وہ "سودی قرض" کی تھی، ادھار اور قرض کے معاملات میں ہی سود لیا جاتا تھا، اسلام نے نقد معاملات میں بھی بہ شرطیکہ معاملہ دو ہم جنس اشیاء کے درمیان ہو سود اور کمی بیشی کو حرام قرار دیا، جس کو "ربا فضل" کہا جاتا ہے، ممکن ہے کہ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ "ربا فضل" کو جائز سمجھتے رہے ہوں، اس لئے حرمت کا حکم نازل ہونے کے بعد "ربا نسیہ" کو چھوڑ دیا ہو لیکن "ربا فضل" پر عامل رہے ہوں، اسی پس منظر میں حجۃ الوداع کے موقع سے آپ نے اس طرح کا اعلان فرمایا ہوگا۔

(د) ۹ھ میں آیت قرآنی ﴿یاایها الذین آمنوا اتقوا اللّٰه وذروا مابقی من الربا ان کنتم مؤ منین﴾۔ کے نزول تک سود کی قطعی حرمت کا حکم نہیں ہوا تھا۔ اس کا اندازہ دو واقعات سے کیا جاسکتا ہے...... بنو ثقیف نے قبول اسلام کے وقت یہ شرط رکھی کہ وفد بنو ثقیف کی واپسی کے ایک ماہ بعد تک ان کو بتان باطل رکھنے

[1] المجموع شرح المهذب: ۳۹۲/۹ [2] بقرہ: ۱۹۷ [3] بقرہ: ۲۷۸ ...... ۲۷۹

کی اجازت دی جائے۔ آپ نے اس کو رد فرما دیا انہوں نے نماز معاف کرانی چاہی آپ نے اس کو بھی قبول نہیں کیا، لیکن انہوں نے شرط لگائی کہ لوگوں کے ذمہ ان کی جو سودی رقوم باقی ہیں ان کو اس کے وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ آپ نے ان کی اس شرط کو منظور کر لیا۔

اسی طرح فتح مکہ کے بعد جب حضرت عتاب بن اسید رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مکہ کا گورنر مقرر فرمایا تو ان کے سامنے یہ معاملہ آیا کہ بنوعمرو بن عمیر بن عوف کی سودی رقوم بنو مغیرہ کے ذمہ باقی تھیں۔ چنانچہ اول الذکر نے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا اور بنو مغیرہ نے جو کہ اب مسلمان ہو چکے تھے، ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ حضرت عتاب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو اس قضیہ کی بابت خط لکھا، اسی موقع سے یہ آیت نازل ہوئی:

﴿ياايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله وان تبتم فلكم رءوس اموالكم لاتظلمون ولاتظلمون﴾[1]

تَرْجَمَہ: ''اے اہل ایمان! خدا سے ڈرو اور باقی ماندہ سود سے باز آ جاؤ، اگر تم واقعی اہل ایمان ہو، اگر ایسا نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کو تیار ہو جاؤ، ہاں، البتہ اگر تائب ہو جاؤ تو تم کو اصل سرمایہ واپس لینے کا حق ہے تا کہ نہ تم ظلم کرو اور نہ خود ظلم کا شکار ہو۔''

پس اگر حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے حجۃ الوداع سے پہلے سود کا کاروبار جاری رکھا تو اس بنیاد پر نہیں کہ دارالحرب میں حربیوں سے سود لینا جائز ہے بلکہ اس وقت تک سود کی حرمت کو قطعیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ خود ڈاکٹر نزیہ نے اسی توجیہ کو بہتر سمجھا ہے اور اس کے مختلف وجوہ پیش کئے ہیں۔[2]

ان تاویلات کو قبول کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ حجۃ الوداع کے واقعہ تک سود لیا کرتے تھے تو پھر یہ واقعہ خود احناف کی رائے کے لئے بھی مفید نہ ہوگا کیونکہ رمضان ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد مکہ دارالاسلام بن چکا تھا، تو گویا حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے دارالاسلام بننے کے بعد بھی سودی کاروبار جاری رکھا، حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہے۔

(۳) جہاں تک حربی کے مال کے معصوم ہونے کی بات ہے تو خود فقہاء احناف ''عہد'' اور ''امان'' کو منجملہ اسباب عصمت کے تسلیم کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ دارالاسلام میں امان لے کر آنے والے حربی ''مستامن'' سے بھی سود لینا جائز نہیں۔ پس دارالحرب میں امان لے کر جانے والے مسلمان کا چونکہ دارالحرب کے تمام باشندوں سے

---

[1] المغني: ٤٧/٤ [2] احكام التعامل بالربا بين المسلمين وغيرالمسلمين: ٢٨، ٣١

بحیثیت اجتماعی ''عہد'' ہو چکا ہے اس لئے اس کے حق میں ان کے مال کو بھی معصوم ہونا چاہئے۔

ان کے علاوہ شراب وخنزیر کی فروخت کی اجازت، سود کی اجازت اور دوسرے عقود فاسدہ کی اجازت سے اس بات کا قوی احتمال ہے کہ حدود شرعیہ کی حرمت وشناعت کا جو تصور مسلمانوں میں ہے یا ہونا چاہئے، بتدریج وہ ختم ہوتا جائے، اور یہ اتنا بڑا مفسدہ ہے کہ تنہا اس کی حرمت کے لئے کافی ہے اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو تو امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے پر بھی فتویٰ دیا جاتا ہے۔

تیسرے سوال کا جواب

دارالحرب کسے کہتے ہیں؟

یہ بات اہل علم کے لئے محتاج اظہار نہیں کہ ''دارالاسلام'' اور دارالحرب کی اصطلاح خالص فقہی اصطلاح ہے، کتاب اللہ اور حدیث صحیح میں صراحت کے ساتھ یہ اصطلاحات ذکر نہیں کی گئی ہیں، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ائمہ مجتہدین کے یہاں بھی عام طور پر حدود و قیود کے ساتھ ان اصطلاحات پر بحث نہیں کی گئی ہے۔ ان کی تحریروں سے محض یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جن ممالک پر مسلمانوں کو سیاسی بالادستی حاصل تھی، ان کو فقہاء ''دارالاسلام'' یا ''دارنا'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور جن ممالک پر اہل کفر کا اقتدار تھا ان کو کہیں ''دارالکفر'' اور کہیں ''دارالحرب'' کہہ دیتے ہیں، اس عہد میں نظامہائے حکومت میں وہ تنوع غالباً نہیں تھا جواب ہے۔ آج مختلف ممالک میں مذہبی اقلیت ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کی مذہبی اور سیاسی پوزیشن میں جو تفاوت ہے اور فوجی وعسکری طاقت کے عالمی توازن میں عالم اسلام کا جو تنزل ہم نگاہ حسرت سے دیکھ رہے ہیں، اس زمانہ کے فقہاء ان سے دوچار نہیں تھے، اس لئے دارالاسلام اور دارالحرب ایسی زندہ حقیقتیں تھیں کہ منطقی تحدید اور اصطلاحی تعریف کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

بعد کے فقہاء نے البتہ ان اصطلاحات پر بحث کی ہے اور متاخرین میں بھی شاید احناف ہی ہیں جن کی تحریروں میں اس موضوع پر خاص توجہ کی گئی ہے کہ مسائل عصر سے اعتناء اور بدلتے ہوئے حالات واقدار پر احکام شرعیہ کی تطبیق اور اس میں دقیق النظری، وسیع المشربی اور اعتدال وتوازن احناف کا وہ وصف ہے کہ کم فقہاء اس میں ان کی ہمسری کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ غالباً صاحب کافی اور سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کے بعد پوری وضاحت وتفصیل کے ساتھ اس پر سب سے پہلے چھٹی صدی ہجری کے مشہور عالم ملک العلماء علاء الدین کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ (م ۵۸۷ھ) نے گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں، ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کوئی

اختلاف نہیں کہ جس مملکت میں احکام اسلامی کو غلبہ وظہور حاصل ہوجائے وہ دارالاسلام ہے۔ "لا خلاف بین اصحابنا فی ان دارالکفر تصیر دارالاسلام بظهو راحکام الاسلام فیها."[1]

البتہ "دارالاسلام" "دارالکفر" کب بن جاتا ہے اس میں امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور صاحبین کی رائیں مختلف ہیں۔

"واختلفوافی دارالاسلام أنها بماذا تصیر دارالکفر قال أبوحنیفة إنها لاتصیر دارالکفر الابثلاث شرائط أحدها ظهور أحکام الکفر فیها والثانی أن تکون متاخمة لدارالکفر والثالث أن لایبقی فیها مسلم ولاذمی آمنابامان الاول وهو أمان المسلمین وقال أبو یوسف و محمد إنها تصیر دارالکفر بظهور أحکام الکفر فیها."[2]

تَرْجَمَہ: "دارالاسلام میں کہ وہ کب دارالکفر بنے گا، فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک تین شرطوں سے دارالکفر بنے گا، ایک احکام کفر کا غلبہ، دوسرے دارالکفر سے اتصال، تیسرے کوئی مسلمان یا ذمی مسلمانوں کے سابقہ امان کی وجہ سے مامون نہ رہ سکے، قاضی ابو یوسف اور امام محمد رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کہا کہ محض احکام کفر کے غلبہ سے دارالاسلام دارالکفر بن جائے گا۔"

بعد کے فقہاء عام طور پر الفاظ کے معمولی تغیر کے ساتھ اسی کو نقل کرتے گئے ہیں، عالمگیری میں مزید توضیح کی گئی، ہے کہ عملی طور پر دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں!

① اہل کفر مملکت اسلامی کے کسی حصہ پر قابض ہوجائیں ② کسی شہر، کسی علاقہ کے لوگ (العیاذ باللہ) مرتد ہوجائیں اور قوانین کفر جاری کردیں۔ ③ یا حکومت اسلامی کی بالادستی کو قبول کر کے اسلامی مملکت میں رہنے والی غیر مسلم آبادی عہد شکنی کرے اور کسی حصہ پر غلبہ حاصل کرلے[3] ...... کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور صاحبین رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی دلیل بھی پیش کی ہے، صاحبین رَحِمَہُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ دار کی نسبت اسلام کی طرف اسی وقت درست ہوسکتی ہے جب کہ وہاں اسلام کا غلبہ ہوجیسے کہ جنت کو دارالسلام (جائے سلامتی) اور دوزخ کو دارالبوار (جائے تباہی) سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لئے غلبہ وظہور ہی تنہا وہ سبب ہے جس کو "دارالاسلام" اور "دارالکفر" کی اساس قرار دیا جانا چاہئے۔ امام صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر کی اس نسبت کا مقصود بعینہٖ اسلام اور کفر نہیں ہے بلکہ امن وخوف ہے، پس جہاں

[1] بدائع الصنائع: ۱۳۰/۷ [2] بدائع الصنائع: ۱۳۰/۷ [3] ھندیہ: ۲۳۲/۲

مسلمانوں کو مامون رہنے کے لئے نئی شہریت اور امن کی ضرورت ہو اور جو مملکت اسلامی سے متصل نہ ہو کہ مظلوم مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے وہ مداخلت کر سکے، ایسی صورت میں وہ دارالکفر بن جائے گا۔[۱] ...... یہاں یہ پہلو قابل لحاظ ہے کہ گویا کاسانی کی تشریح کے مطابق جس ملک میں مسلمانوں کو امن حاصل ہو وہ دارالحرب نہیں ہے، فرماتے ہیں:

"ومعناه ان الامان ان كان للمسلمين فيها على الاطلاق والخوف للكفرة على الاطلاق فهي دارالاسلام وان كان دارالامان فيهاللكفرة علىٰ الاطلاق فهي دارالكفر."[۲]

ترجمہ: "مسلمانوں کو علی الاطلاق امن حاصل ہو اور کافروں کو خوف تو دارالاسلام ہے۔ اور ان کافروں کو علی الاطلاق امن اور مسلمانوں کو خوف ہو تو دارالکفر ہے۔"

تاہم عالمگیری اور شامی وغیرہ میں اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کو قرین قیاس قرار دیا گیا ہے[۳] ...... میرا خیال ہے کہ اگر واقعی اصحاب مذہب سے ان اصطلاحات کے بارے میں صراحت اور اختلاف منقول ہو، تو عجب نہیں کہ یہ اختلاف "اختلاف برہان" کے بجائے "تغیر زمان" کا نتیجہ ہو، اس کا اندازہ اس شرط سے ہوتا ہے جو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے لگائی ہے کہ دارالحرب ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ "دارالاسلام" سے اس کا اتصال نہ ہو، گو کہ حضرۃ الامام کے عہد میں مملکت اسلامی کی دفاعی بالادستی اور عسکری قوت کے تحت یہ بات ناقابل تصور تھی کہ ایک مملکت کافرہ جو اس کے پڑوس میں ہو، خودسری کا ثبوت دے، اس لئے وہ ایسی غیر اسلامی مملکتوں کو بھی دارالحرب کے زمرہ میں نہیں رکھتے ہیں، جب کہ صاحبین رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے زمانہ میں خلافت اسلامی کی یہ پوزیشن باقی نہ رہی ہوگی، یا ایسے آثار پیدا ہو گئے ہوں گے جو اس بات کی نشاندہی کرتے ہوں گے کہ آئندہ یہ صورت حال باقی نہ رہ سکے گی اس لئے انہوں نے احکام اسلامی اور احکام کفر کے اجراء و غلبہ کو بنیاد بنایا ہوگا۔

اس کو اس سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ فقہاء متاخرین نے جو عام طور پر صاحبین کے ہم خیال ہونے کے باوجود بعض ایسے خطوط کو جہاں احکام کفر جاری و ساری تھے، اس بناء پر بالقوہ دارالاسلام کے حکم میں رکھا ہے کہ مملکت اسلامی کی سرحدیں ان کو اس طرح گھیرے ہوئے تھیں کہ کسی وقت بھی دارالاسلام سے اس کا الحاق و انضمام عمل میں آ سکتا تھا شامی کا بیان ہے:

"وبهذا ظهران مافى الشام من جبل تيم الله المسمىٰ بجبل الدروزوبعض

[۱] بدائع الصنائع: ۱۳۱/۷ [۲] ایضاً [۳] هندیه: ۲۳۲/۲، ردالمحتار: ۲۵۲/۳

البلا دالتا بعة له كلها داراسلام لانهاوان كانت لها حكام دروز اونصارىٰ ولهم قضاة علىٰ دينهم وبعضهم يعلنون بشتم الاسلام والمسلمين لكنهم تحت حكم ولاة أمورنا وبلادالاسلام محيطة ببلادهم من كل جانب واذا أرادولى الأمر تنفيذ احكامنا فيهم نفذ ها''[1]

ترجمہ: ''اسی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شام میں جوجبل تیم اللہ، جبل دروز اور اس کے تابع بعض شہر ہیں، دارالاسلام ہیں، کیونکہ گو وہاں دروز حکام ہیں یا نصاریٰ ہیں، ان کے مذاہب پر فیصلہ کرنے والے ان کے قضاۃ بھی ہیں، اور بعضے علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں پر سب وشتم کرتے ہیں لیکن وہ ہمارے امراء کے تحت رہتے ہیں اور اسلامی شہر ہر طرف سے ان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں، اور جب بھی ولی امر ان پر ہمارے احکام نافذ کرنا چاہے نافذ کرسکتا ہے۔''

اس سے اس شبہ کا ازالہ بھی ہوجاتا ہے کہ موجودہ مسلم ممالک۔ جہاں عموماً احکام اسلامی نافذ نہیں ہیں۔ کیوں کر دارالاسلام کہلا سکتے ہیں؟ کہ گو یہاں احکام اسلامی نافذ نہیں ہیں، لیکن سربراہ مملکت کے لئے ایسا کرنا ممکن ہے اس لئے بالقوہ یہ دارالاسلام ہی متصور ہوگا۔

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نقطۂ نظر کے بارے میں یہ بات پیش نظر رکھی جانی چاہئے کہ ان کے نزدیک احکام کفر کے اجراء وظہور کا مطلب یہ ہے کہ کلیۃً احکام کفر ہی نافذ ہوں، اگر احکام اسلامی بھی نافذ ہوں اور احکام کفر بھی، تو پھر یہ دارالحرب نہ ہوں گے۔ ''لو أجريت أحكام المسلمين و أحكام أهل الشرك لاتكون دارحرب[2]''۔ اور احکام اسلام سے کس نوع کے احکام مراد ہیں؟ اس کا اندازہ درمختار کی اس صراحت سے ہوتا ہے، کہ جمعہ وعیدین وغیرہ کی اجازت اور ادائیگی بھی احکام اسلام کے اجراء کی علامت ہے۔ ''ودارالحرب تصير دارالاسلام باجراء احكام اهل الاسلام فيها كجمعة وعيد[3]''۔ گویا مذہبی عبادات کی علانیہ انجام دہی کا حق بھی منجملہ ''اجراء احکام اسلام'' کے ہے۔

دارالکفر پر بحث کے دو گوشے

اب اس امر پر غور کرنا چاہئے کہ آیا ''دار'' کی یہ تقسیم فقہاء نے اپنے زمانہ وحالات کے لحاظ سے کی ہے یا یہ قطعی تقسیم ہے۔ اس کے لئے دارالکفر پر دو پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک اس کی خارجہ پالیسی اور مملکت اسلامی سے اس کے تعلقات کی نوعیت، دوسرے اندرون ملک اقلیت اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا

[1] ردالمحتار: ۲۵۳/۳ [2] ردالمحتار: ۲۵۳/۳ [3] درمختار علی هامش الرد: ۲۵۳/۳

سلوک، فقہاء نے جس زمانہ میں ان اصطلاحات پر بحث کی تھی، اس زمانہ میں مسلمان غیر مسلم ملکوں کے شہری بن کر بہت کم رہتے تھے، اور وہ ہجرت کر کے دارالاسلام منتقل ہو جاتے تھے، اس زمانہ میں نہ آج کی طرح قومیت کے فتنہ نے عالم اسلام میں سرایت کیا تھا، جس نے ایک مسلم ملک کا دروازہ دوسرے ملک کے مسلمانوں کے لئے بند کر دیا ہے، اور نہ وہ قانونی الجھنیں تھیں جو اس زمانہ میں تارکین وطن کو پیش آتی ہیں۔ دارالکفر میں مسلمانوں کا سفر عموماً تجارتی اغراض کے لئے ہوا کرتا تھا، یہی وجہ ہے کہ کتب فقہ میں دارالحرب میں جانے والے مسلمان مستامن اور تاجر کے احکام کی جو تفصیل ملتی ہے، دارالحرب کے مسلمان باشندے کے متعلق نہیں ملتی اس لئے فطری بات ہے کہ فقہاء نے عام طور پر ان اصطلاحات میں دارالاسلام اور دارالکفر کے خارجہ تعلقات کو مدنظر رکھا ہے، جب کہ موجودہ حالات میں ہمیں داخلی صورت حال اور مسلمانوں کے ساتھ سلوک و برتاؤ کو سامنے رکھ کر غور کرنا ہے۔

قرآن مجید کی ہدایات کی روشنی میں

قرآن مجید اپنے زمانہ نزول کے پس منظر کو سامنے رکھ کر کافروں کے دو گروہ کرتا ہے، ایک محاربین کا، دوسرا معاہدین کا، ایک وہ جو اسلام کے خلاف برسر پیکار تھے، دوسرے وہ جن سے مسلمانوں کا نا جنگ اور بقاء باہم کا معاہدہ تھا قرآن نے ایک سے زیادہ مواقع پر دونوں گروہوں کا ذکر کیا ہے، محاربین کے بارے میں کہا گیا۔

﴿قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقا تلو نکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین، واقتلو ھم حیث ثقفتمو ھم واخر جو ھم من حیث اخرجوکم والفتنۃ اشد من القتل﴾[1]

ترجمہ: ”خدا کی راہ میں ان لوگوں سے جہاد کرو جو تم سے برسر جنگ ہوں، ہاں حد سے تجاوز نہ کرو کہ خدا حد سے گذرنے والوں کو پسند نہیں کرتا اور جہاں کہیں انہیں پاؤ قتل کرو جہاں سے انہوں نے تم کو نکالا ہے تم ان کو نکالو کیونکہ فتنہ قتل سے زیادہ سنگین شے ہے۔“

قرآن نے دوسرے موقع پر اس طبقہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ﴿الذین کفروا وصد واعن سبیل اللہ﴾[2]۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کی نگاہ میں محارب قوم وہ ہے جو مسلمانوں سے آمادۂ قتل ہو، اپنے ملک میں اسلامی تشخص کے ساتھ ان کو رہنے کی اجازت نہ دیتی ہو اور خدا کی راہ پر چلنے اور اس کی دعوت دینے سے روکتی ہو

[1] البقرہ: ۱۹۱ ...... ۱۹۰ [2] محمد: ۱

یعنی وہاں مسلمانوں کو مذہب پر چلنے اور اپنے مذہب کی طرف دعوت دینے کی آزادی حاصل نہ ہو۔ معاہدین کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

﴿الا الذین عٰهد تم من المشرکین ثم لم ینقصو کم شیئا و لم یظا هروا علیکم احدا فاتموا الیهم عهد هم الیٰ مد تهم ان اللّٰه یحب المتقین﴾[1]

ترجمہ: ''سوائے ان مشرکین کے جن سے تمہارا معاہدہ ہو پھر وہ تمہارے ساتھ عہد شکنی نہ کریں، اور تمہارے مقابلہ کسی کی مدد نہ کریں تو ان سے مدت معاہدہ تک عہد وفا کرو کہ خدا اہل تقویٰ کو پسند کرتا ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ معاہدین جب تک خود معاہدہ کو ختم نہ کریں یا معاہدہ شکنی نہ کریں مسلمانوں کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسا اقدام کریں جو اس معاہدہ کے منافی ہو، یہاں تک کہ اگر وہاں مسلمانوں کے ساتھ زیادتی ہو اور مسلمان مملکت اسلامی سے مدد کے طالب ہوں، تب بھی مسلمانوں کے لئے اس معاہدہ کی خلاف ورزی جائز نہیں:

﴿وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصرالاعلی قوم بینکم وبینهم میثاق﴾.[2]

ترجمہ: ''اور اگر وہ تم سے دین کے معاملہ میں مدد کے طالب ہوں تو تم پر ان کی مدد ضروری ہے سوائے اس قوم کے کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو۔''

انہی معاہدین کی مملکت کو بعض فقہاء نے ''دارالعہد'' یا ''دارالصلح'' سے تعبیر کیا ہے، قاضی شریح ابوالحسن ماور دی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

''تعتبر دارهؤ لاء المصالحین دارعهد والصلح عند الشافعية وبعض الحنابلة.''[3]

ترجمہ: ''شوافع اور بعض حنابلہ کے نزدیک ان مصالحین کا ملک دارالعہد اور دارالصلح تصور کیا جاتا ہے۔''

اور اس اصول کو سامنے رکھ کر فقہاء نے دونوں طرح کی غیر مسلم اقوام سے مصالحت کی اجازت دی ہے، ان سے بھی جو خراج اور عوض ادا کریں اور ان سے بھی جو مملکت اسلامی کو کوئی خراج ادا نہ کریں: علامہ سمرقندی کہتے ہیں:

''وکذا الجواب فی الموادعة والصلح علی ترك القتال مدة بمال اوبغیر مال

[1] توبه: ٤ [2] الانفال: ٧٢ [3] الاحکام السلطانیه: ١٣٣

تجوزمن الامام ان رای المصلحة."[۱]

تَرجَمہ: "یہی حکم موادعت یعنی مال لے کر یا بغیر مال کے ناجنگ معاہدہ کرنے کا ہے، امام کی طرف سے ایسا معاہدہ درست ہے اگر اسی میں مصلحت سمجھتا ہو۔"

پھر جو مملکت کافرہ مسلمانوں کو خراج ادا کرے اس کے دارالاسلام ہونے پر اتفاق ہے اور جس مملکت سے مساویانہ سطح کا معاہدہ ہو اور وہ دارلاسلام کی باجگذار نہ ہو وہ ماوردی کے بیان کے مطابق اکثر فقہاء کے نزدیک دارالاسلام ہی کہلائے گا اور بعض شوافع وحنابلہ کے نزدیک "دارالعہد" سے موسوم ہوگا، غالباً یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہوگا کہ جمہور کے نزدیک مسلمانوں کے اس ملک میں مامون ہونے کی وجہ سے یہ دارالاسلام کہلاتا ہوگا، اور جن حضرات کی نظر احکام اسلامی کے جاری ہونے پر ہوگی وہ اس کو دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان ایک نیا نظام سیاسی "دارالعہد" قرار دیتے ہوں گے۔ اس طرح خارجہ پالیسی اور تعلقات کے اعتبار سے دار کی تین قسمیں ہوئیں: دارالاسلام، "دارالحرب" اور "دارالعہد"

عہدِ رسالت میں نظامہائے مملکت

غیر مسلم ممالک میں مسلمان شہریوں کے ساتھ سلوک اور ان کے مذہبی اور بنیادی حقوق کے اعتبار سے رسول ﷺ کے زمانہ میں تین طرح کی مملکتیں ملتی ہیں، مکہ، مدینہ اور حبش، مکہ میں مسلمانوں کو مذہبی حقوق بالکل حاصل نہ تھے، نہ علانیہ عبادت کر سکتے تھے، اور نہ اپنے دین کی طرف دعوت دے سکتے تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے لئے اپنے دین اور جان ومال کی حفاظت کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں، خود قرآن مجید نے ان پر ہجرت کو فرض قرار دیا:

﴿والذين آمنوا ولم يها جرو امالكم من ولا يتهم من شيء حتىٰ يها جروا﴾[۲]

تَرجَمہ: "جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت نہیں کی تم پر ان کی کوئی ذمہ داری نہیں، جب تک کہ وہ ہجرت نہ کر جائیں۔"

یہ وہی نظام مملکت تھا جس کو بعد میں فقہاء نے "دارالحرب" سے تعبیر کیا۔ مدینہ میں حکومت کی بنیاد گو مختلف اقوام کی بقاء باہم۔ اور مذہبی آزادی کے اصول پر تھی خود امام محمد نے اس "موادعت" کا ذکر کیا ہے لیکن مسلمانوں کو سیاسی بالادستی حاصل تھی اس لئے یہ "دارالاسلام" کہلایا۔

حبش میں اقتدار کی باگ گو عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی، مگر مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل تھی، فقہاء نے

---

[۱] تحفة الفقهاء: ۲۹۷/۳ [۲] الانفال: ۷۲

عام طور پر اس نظام مملکت سے تعرض نہیں کیا ہے اور اس پر زیادہ بحث نہیں کی ہے، شاید ایسا اس لئے ہوا کہ ہجرت کے واجب ہونے کی وجہ سے بعد کے ادوار میں غیر مسلم ملکوں میں مسلمانوں نے آباد ہونے سے گریز کیا، اور اس وقت فقہاء کو اس پہلو پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی، لیکن موجودہ حالات میں سیرت کا یہ گوشہ علماء کی خاص توجہ کا طالب ہے، غالبًا اسی نظیر کو سامنے رکھ ماضی قریب کے علماء نے دار کی ایک نئی صورت ''دارالامن'' کا اختراع کیا۔ پس داخلی حالات اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق کے لحاظ سے دار کی تین قسمیں ہوئیں، دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن۔

دارالاسلام

وہ مملکت ہے جہاں مسلمانوں کو ایسا سیاسی موقف حاصل ہو کہ وہ تمام احکام اسلامی کے نفاذ پر قادر ہوں، ''ان دارالحرب تصیر دارالاسلام بشرط واحد وھو إظھار حکم الاسلام فیھا۔''

دارالحرب

وہ مملکت کافرہ ہے، جہاں کافروں کو امن حاصل ہو اور مسلمان شہری امن سے محروم ہوں، جیسا کہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا قول گزر چکا ہے، نیز وہاں مسلمان مذہبی حقوق وعبادات اور جمعہ وعیدین وغیرہ کی علانیہ انجام دہی سے قاصر ہوں، جیسا کہ درمختار میں ''اجراء احکام اسلام'' کا مفہوم گذر چکا ہے۔ رہ گیا دارالاسلام سے متصل نہ ہونا تو جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا کہ یہ ایسی شرط ہے جو اس زمانہ کے خاص تناظر و حالات میں رکھی گئی تھی موجودہ حالات میں جب کہ عالم اسلام کو فوجی اور عسکری بالادستی حاصل نہیں رہی، یہ شرط قابل عمل باقی نہیں رہی ہے۔

دارالامن

وہ ملک ہے جہاں کلید اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو لیکن مسلمان مامون ہوں، مسلمان دعوت دین کا فریضہ انجام دے سکتے ہوں، اور ان اسلامی احکام پر جن کے نفاذ کے لئے اقتدار ضروری نہ ہو، عمل کر سکتے ہوں۔

اگر ملک کا کوئی غیر مسلم باشندہ کسی مسلمان پر شخصی طور پر تعدی کرے تو یہ اس کے دارالامن رہنے کے منافی نہیں، جیسا کہ دارالعہد کے کسی شخص کے دارالاسلام میں داخل ہو کر رہزنی کرنے کو ''دارالعہد'' کے دارالحرب قرار دیئے جانے کا سبب نہیں قرار دیا گیا۔ ''وإذا وادع الامام أھل الحرب فخرج رجل من تلك الدار فقطع الطریق فی دارالاسلام وأخاف السبیل فأخذہ المسلمون فلیس ھنا بنقض منه للعھد[1]''۔ اسی طرح فرقہ وارانہ فسادات اور بلوے جن میں غیر مسلموں کا ایک گروہ غیر آئینی طور پر مسلمانوں

[1] السیر الکبیر: ۱۶۹۵/۵

سے قتل وقتال کے درپے ہوجاتا ہے، کسی ملک کے دارالامن ہونے کے مغائر نہیں۔ "وكذلك العدد منهم اذافعلوا ذلك ولم يكونوا اهل منعة فهذا والواحد سواء"[1]۔ ہاں اگر آئینی اور قانونی طور پر مسلمانوں کو امن وسلامتی نہ ہو اور ان کے جان و املاک کو مباح قرار دیا گیا ہو تو اب یہ ملک دارالحرب کے زمرہ میں آجائے گا، جیسا کہ سربراہ قوم کی اجازت سے حملہ آور ہونے والی معاہد قوم کو فقہاء نے حربی کے حکم میں رکھا ہے۔

"وان كانوا خرجوا باذن مليكهم فقد نقضوا جميعا العهد فلاباس بقتلهم وسبيهم حيثما وجدوا."[2]

حقیقت یہ ہے کہ "دارالامن" کے مسلمان باشندے اپنے غیر مسلم ہم وطنوں کے ساتھ تعلقات میں انہیں اصول وضوابط کے پابند ہوں گے جن کے پابند ایک مسلمان ملک کے شہری دوسری معاہد قوم کے افراد کے ساتھ سلوک و برتاؤ میں ہیں اس لئے کہ جس طرح دارالاسلام معاہدین سے بحیثیت ملک، بقاء باہم اور ایک دوسرے کی سلامتی اور آزادی کا عہد کرتا ہے، اسی طرح دارالامن میں مسلمان اپنی ہم سایہ قوموں سے ایک ہی ملک کے شہری ہونے کی حیثیت سے باہمی سلامتی اور امن وآزادی کا معاہدہ کرتے ہیں۔

"دارالامن" کے احکام میں ہم "قانون امان" اور "استیمان" سے بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ "امان" اور "استیمان" کی حیثیت مستقل شہریت اور توطن کی نہیں ہے، بلکہ سفر اور عارضی قیام کی اجازت کی ہے اور مستامن اور امان دینے والے افراد کے درمیان تعلقات کی نوعیت مساویانہ نہیں ہوتی بلکہ ایک کی حیثیت شہری کی ہوتی ہے اور دوسرے کی مسافر کی، جب کہ "دارالامن" میں مسلمان اور کافر کے درمیان تعلقات مساویانہ سطح کے ہوتے ہیں اور دونوں اسی ملک کے شہری قرار پاتے ہیں لیکن ایک دوسرے کی جان و مال کے احترام، حفاظت وسلامتی اور اپنے مذہب پر قائم رہنے کے حق کے اعتبار سے ان کے حقوق یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔

دارالاسلام اور دارالحرب کے احکام

دارالامن چونکہ دارالکفر ہوتا ہے، لیکن مسلمانوں کو یہاں امن اور مذہبی آزادی حاصل ہوتی ہے اس لئے اس پر نہ دارالحرب کے تمام احکام جاری کئے جاسکتے ہیں اور نہ ہی پوری طرح دارالاسلام کے حکم میں رکھا جاسکتا ہے۔ دار کی ان مختلف صورتوں میں مسلمان باشندوں کا کیا رول ہو؟ اس کے لئے یہاں ان احکام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو فقہاء نے دارالاسلام اور دارالحرب کے ذکر کئے ہیں۔

[1] حوالہ سابق [2] حوالہ سابق: ۱۶۹۶/

دارالاسلام کے درج ذیل احکام ہیں:

❶ اسلام کے تمام شخصی اور اجتماعی قوانین کا نفاذ۔

❷ دارالکفر کے مہاجرین کی آبادکاری۔

❸ دارالحرب میں پھنسے ہوئے کمزور مسلمانوں (مستضعفین) کی اعانت۔[1]

❹ جہاد اور اسلامی سرحدات کی توسیع کی سعی۔

دارالحرب کے درج ذیل احکام ہیں:

❶ یہاں اسلام کا قانون جرم وسزا جاری نہ ہوگا۔ "الحد ودوالقود لایجری فیھا.[2]" البتہ امام مالک رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کے نزدیک دارالحرب میں بھی حدود جاری ہوں گی "تقام الحدودفی دارالحرب عندمالك خلافا للثلا ثة."[3]

❷ دارالحرب کے دو مسلمانوں کے درمیان بھی کسی معاملہ میں نزاع پیدا ہو جائے تو دارالاسلام کا قاضی اس کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ "ولواختصمافی ذلك فی دارنالم یقض القاضی بینھا بشیء."[4]

❸ دارالحرب کے باشندوں سے اسلحہ کی فروخت درست نہ ہوگی۔ "لاینبغی ان یباع السلاح من اھل الحرب."[5]

❹ دارالحرب کے کسی باشندہ کو دارالاسلام میں ایک سال تک قیام کی اجازت نہیں دی جائے گی سوائے اس کے کہ وہ وہاں کی شہریت کا طالب ہو۔ "اذا دخل الحربی الینا مستا منالم یکن ان یقیم فی دارناسنة ویقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت علیك الجزیة."[6]

❺ دارالحرب میں لوہے کی کان دریافت ہو یا ایسی چیزیں جن سے اس ملک کی دفاعی قوت میں اضافہ ہوتا ہو تو مسلمان ماہرین کے لئے کان کنی اور ایسی مفید صنعتی معلومات اور ٹکنالوجی کی منتقلی درست نہ ہوگی۔ "ولوا صاب المستامن معدن حدید فی دارالحرب فانه یکره له ان یعمل فیه ویستخرج منه الحدید.[7]"

❻ دارالحرب کے مسلمان باشندوں پر واجب ہے کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں۔ البتہ مختلف لوگوں کے حالات کے اعتبار سے ابن قدامہ نے دارالحرب کے مسلمان باشندوں کی تین قسمیں کی ہیں۔

اوّل: وہ جن پر ہجرت واجب ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے دارالحرب میں اپنے ایمان کا اظہار ممکن نہ ہو،

---

[1] سورۂ نساء [2] ردالمحتار: ۲۵۳/۳، بدائع الصنائع: ۱۳۱/۷ [3] ملخصاً: الفقه الاسلامی وادلته: ۳۹۱/۶

[4] السیر الکبیر: ۱۴۸۶/۴ [5] ھدایه: ۵۴۴/۴، باب المستامن [6] ھدایه: ۵۶۶/۲

[7] السیر الکبیر: ۱۴۷۷/۴، ولاغیرذلك ممایتقون به علی المسلمین فی الحرب: ۱۴۷۶/۴

اور وہ واجبات دین کی ادائیگی سے قاصر ہوں، نیز وہ ہجرت کرنے پر قادر بھی ہوں، جس کا سورۂ انفال (آیت ۱۰) میں حکم دیا گیا ہے۔

دَوَم: وہ لوگ جو بیماری، خواتین اور بچوں یا حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے ہجرت پر قادر نہ ہوں، ہمارے زمانہ میں دوسرے ملکوں میں شہریت حاصل کرنے میں جو دقتیں حاصل ہیں وہ بھی منجملہ انہی اعذار کے ہیں، ایسے لوگوں پر ہجرت واجب نہیں، اور یہی حضرات "الاالمستضعفین من الرجال والنساء والولدان لایستطیعون حیلة ولا یهتد ون سبیلا" کے مصداق ہیں۔

سَوَم: وہ لوگ جو دارالحرب میں اپنے اسلام کا اظہار کر سکتے ہوں، فرائض دینی کو ادا بھی کر سکتے ہوں اور ہجرت پر بھی قادر ہوں، ایسے لوگوں کے لئے ہجرت کرنا محض ''مستحب'' ہے جیسا کہ حضرت عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ایمان لانے کے بعد مکہ سے ہجرت نہیں فرمائی، اور حضرت نعیم ابن نحام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنی قوم بنو عدی کی خواہش پر قبول اسلام کے بعد بھی ایک عرصہ تک ہجرت نہیں فرمائی۔[1]

۷ مسلمان زوجین میں سے ایک دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف ہجرت کر جائے، یا دارالاسلام سے منتقل ہو جائے اور دارالحرب میں توطن اختیار کر لے تو ''تباین دارین'' کی وجہ سے دونوں میں تفریق ہو جائے گی۔[2]

۸ دارالحرب میں کافر زوجین میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو مسلمانوں کے نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے دوسرے فریق پر اسلام کی پیش کش نہ کی جائے گی، بلکہ تین حیض گزرنے کے بعد از خود زوجین میں تفریق ہو جائے گی۔ جب کہ دارالاسلام میں دوسرے فریق پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے تب دونوں میں تفریق عمل میں آئے گی۔[3]

۹ امان حاصل کر کے جانے والے مسلمان تجار دارالحرب کے باشندوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اسلام کے مالی قوانین کے پابند نہ ہوں گے، ہاں یہ ضروری ہوگا کہ ان کے ساتھ دھوکہ دہی نہ کریں۔[4] چنانچہ اگر مسلمان تجار حربیوں سے شراب یا خنزیر یا مردار خرید کر کے اس کی قیمت حاصل کر لیں یا قمار یا جوئے کے ذریعہ مال حاصل کریں تو یہ اس کے لئے حلال ہوگا۔ "المسلم الذی دخل دارالحرب بامان اذاباع درهما بدرهمین اوباع خمرا اوخنزیرا اومیتة اوقا مرهم واخذا لمال یحل."[5]

اسی اصول کی بنیاد پر دارالحرب میں حربیوں سے سود لینے کی بھی اجازت دی گئی ہے، البتہ یہ رائے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رَحِمَهُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے، جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

---

[1] ملخصاً: ازالمغنی مع الشرح الکبیر: ١٠/٥١٤ [2] هدایه: ٢/٣٤٧ [3] هدایه: ٢/٣٤٦
[4] السیر الکبیر: ٤/١٤٨٦ [5] حاشیه شهاب الدین شلبی علی تبیین الحقائق: ٤/٩٧

⑩ بنیادی اور اصولی طور پر دارالحرب کے باشندوں کی جان و مال معصوم نہیں ہے یہاں تک کہ دارالحرب میں رہنے والے مسلمان بھی، اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ابن نجیم کا بیان ہے۔

"وحکم من أسلم فی دارالحرب ولم یها جرکا لحربی عند ابی حنیفة رحمه الله تعالٰی لان ماله غیر معصوم عندهٗ."[1]

تَرجَمہ: "اس شخص کا حکم جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہجرت نہیں کی، امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللهُ تَعَالٰی کے نزدیک حربی کا ہے، اس لئے کہ اس کا مال امام صاحب رَحِمَہُ اللهُ تَعَالٰی کے نزدیک معصوم نہیں ہے۔"

دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کی جان کو بھی غیر معصوم تسلیم کیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص رَحِمَہُ اللهُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"لاقیمة لدم المقیم فی دارالحرب بعد إسلامه قبل الهجرة الینا."[2]

تَرجَمہ: "قبول اسلام کے بعد بھی جو دارالحرب میں مقیم ہوں، ان کے ہجرت کر کے ہمارے یہاں آنے سے پہلے ان کے خون کی کوئی قیمت نہیں۔"

اس بنا پر دارالحرب میں مقیم کسی مسلمان کو دوسرا مسلمان قتل کردے اور وہ دارالاسلام میں بھاگ آئے تو یہاں اس پر قانون قصاص جاری نہ ہوگا۔ ہاں مسلم مملکت میں جو غیر مسلم آباد ہیں جن کو "ذمی" کہا جاتا ہے اسی طرح وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوئے ہوں، ان کی جان و مال کفر کے باوجود معصوم متصور ہوں گے۔ اسی لئے ان سے سودی کاروبار وغیرہ درست نہیں ہوگا۔[3]

⑪ دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے بہت سے ایسے احکام میں ناواقفیت کا اعتبار ہے کہ دارالاسلام میں ان میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اوّل: یہ کہ دارالحرب، دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہے۔

دوم: یہ کہ دارالحرب کے باشندے اسلام کے خلاف محارب اور برسرپیکار ہیں، اس لئے ان کو جانی و مالی نقصان پہنچانا اصولی طور پر درست اور جائز ہے۔

سوم: یہ کہ دارالحرب میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے احکام اسلامی سے ان کا بے خبر ہونا ایک گونہ قابل عفو ہے۔

---

[1] البحرالرائق: ۱۴۷/۵ [2] احکام القرآن للجصاص: ۲۹۷/۲ [3] بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷

دارالامن کے احکام

انھی اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے دارالامن کے احکام متعین کرنے ہوں گے، جہاں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ یہ دارالاسلام کی حدودولایت سے باہر ہوتا ہے لیکن یہ ملک آئینی طور پر اسلام کے خلاف محارب نہیں ہوتا اور مسلمانوں کو مذہبی اور دعوت وتبلیغ کی آزادی ہوتی ہے۔ لہٰذا دارالامن کے احکام حسب ذیل ہوں گے۔

❶ دارالامن میں اسلامی حدودوقصاص جاری نہ ہوں گے۔

❷ دارالامن کے مسلمان اور دوسرے باشندوں کے معاملات دارالاسلام کی عدالت میں فیصل نہ ہوسکیں گے۔

❸ یہاں کے مسلمان باشندوں پر ہجرت واجب نہیں ہوگی۔

❹ یہاں کی دفاعی قوت میں اضافہ اور مدد کرنا مسلمانوں کے لئے درست ہوگا، جیسا کہ صحابہ نے شاہ حبش نجاشی کی ان کے دشمنوں کے خلاف مدد کی تھی بشرطیکہ وہ کسی مسلم ملک سے برسرپیکار نہ ہو۔

❺ احکام شرعیہ سے ناواقفیت اور جہل کے معاملہ میں جس طرح دارالحرب کے مسلمانوں کو معذور سمجھا جائے گا، اسی طرح ان کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

❻ زوجین میں سے ایک دارالامن سے دارالاسلام میں چلا جائے۔ تو ان کے درمیان محض ''تباین دار'' کی وجہ سے تفریق واجب نہ ہوگی، کیونکہ صلح وامن کی فضا کی وجہ سے آمدورفت اور حقوق زوجیت کی تکمیل ممکن ہے۔ زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرلے تو تفریق میں وہی قانون نافذ ہوگا جو دارالحرب کا ہے کیونکہ دارالاسلام کے قاضی کو اختلاف دار کی وجہ سے ولایت حاصل نہیں ہے، اور خود اس ملک میں مسلمانوں نے باہمی تراضی سے قاضی مقرر کیا ہے تو اس کو صرف مسلمانوں ہی پر ولایت حاصل ہے، دوسرا فریق جو حالت کفر میں ہے اس پر ''قاضی المسلمین'' کی ولایت ثابت نہیں۔

❼ جیسے دارلاسلام میں رہنے والے ''ذمی'' اور دارالحرب سے آنے والے ''مستامن حربی'' کی جان و مال معصوم ہیں اور غیر اسلامی طریقوں سود، قمار، شراب وخنزیر کی فروخت وغیرہ کے ذریعہ ان کے مال کا حصول جائز نہیں اسی طرح ''دارالامن'' کے دوسرے باشندوں کے ساتھ معاہدہ وامن کی وجہ سے ان کے جان و مال بھی معصوم ہیں، اوران غیر شرعی طریقوں پر ان کا حصول جائز نہیں۔

موجودہ دور کے غیر مسلم ممالک

موجودہ دور میں جو غیر مسلم مملکتیں ہیں، ان میں بعض تو وہ ہیں جو اسلام یا مطلقاً مذہب کی معاند ہیں، جہاں نہ مذہبی تشخصات کے ساتھ مسلمان زندہ رہ سکتے ہیں اور نہ اسلام کی دعوت دے سکتے ہیں، جیسے کمیونسٹ بلاک کے

ممالک یا بلغاریہ وغیرہ، دوسری قسم کے ممالک وہ ہیں جہاں مغربی طرز کی جمہوریت رائج ہے، جن میں یا تو سلطنت کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور تمام قومیں اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہوتی ہیں، جیسے خود ہمارا ملک ہندوستان ہے، یا سلطنت کا ایک مذہب ہوتا ہے لیکن دوسری مذہبی اقلیتیں بھی اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوتی ہیں، اور ان کو اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت ہوتی ہے، جیسے امریکہ، برطانیہ وغیرہ، ایک آدھ ملک ایسے بھی ہیں جہاں قدیم بادشاہت باقی ہے، لیکن وہاں بھی مذہبی اقلیتوں کو مذہبی حقوق حاصل نہیں۔

میرے خیال میں پہلی نوع کے ممالک یعنی کمیونسٹ ممالک ''دارالحرب'' کے زمرہ میں ہیں گو بعض کمیونسٹ ممالک میں مذہبی آزادی اور اظہار رائے وغیرہ کے حقوق میں ایک گونہ نرمی پیدا کی گئی ہے، تاہم اب بھی وہ دارالحرب ہی ہیں، اس کے علاوہ جو ممالک ہیں وہ بھی ''دارالامن'' میں شمار کئے جاسکتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ مختلف ملکوں میں مذہبی حقوق کے معاملہ میں ایک گونہ تفاوت بھی پایا جاتا ہے۔ ہندوستان ان ممالک میں ہے جس کے ''دارالامن'' ہونے میں کوئی شبہ نہیں، جمہوری نظام کی آزادی کے معاملہ میں ان کو وہی حقوق حاصل ہیں جو اکثریتی فرقہ کو حاصل ہیں، دعوت و تبلیغ کی اجازت بہت سے مسلم ممالک سے زیادہ یہاں ہے۔ شخصی قوانین جتنے ان کے محفوظ ہیں اکثریتی فرقہ کے بھی نہیں ہیں۔ سلطنت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہے، رہ گئے فرقہ وارانہ فسادات اور ان میں بعض طبقوں کی طرف سے تعدی کا پایا جانا جو قانون ملکی کے لحاظ سے ایک غیر آئینی فعل ہے اور جرم ہے، تو پہلے وضاحت کی جاچکی ہے کہ یہ کسی ملک کے ''دارالامن'' ہونے کے مغائر نہیں، اس لئے یہاں خرید و فروخت اور دوسرے مالی قوانین میں احکام شرعیہ کی پیروی ضروری ہوگی، اور مسلمانوں کے لئے ''سود'' حرام ہوگا۔

چوتھے سوال کا جواب

بینک انٹرسٹ کا مصرف

بینک سے حاصل ہونے والا نفع قرض پر حاصل کیا جانے والا نفع ہے، لہٰذا ''ربا'' ہے اس نفع کا بینک میں چھوڑنا ایک سودی کاروبار میں مزید تعاون ہے، اور غالباً ایسی رقوم کا استعمال کبھی ایسی مدات میں ہوتا ہے جن کے ذریعہ کفر کو تقویت پہنچتی ہے، اس لئے بطریق ''استحسان'' اس کا نکال لینا واجب ہے سرکاری اور غیر سرکاری بینک دونوں کا حکم مساوی ہے، کیونکہ غیر سرکاری بینک سے ملنے والا سود 'افراد' سے وصول کیا جاتا ہے، اور سرکاری بینک کے واسطہ سے پوری قوم سے سود وصول کیا جاتا ہے، گو وہ خود بھی اس کا ایک فرد ہے، لیکن پوری قوم کے مقابلہ اس کا ''وجود'' اتنی قلیل نسبت رکھتا ہے کہ یہ دوسروں ہی سے سود حاصل کرنے کے حکم میں ہے۔ اس سلسلہ میں حد

سرقہ وغیرہ کے بعض احکام سے جن میں بیت المال کی چوری پر حد سرقہ کا نفاذ عمل میں نہیں آتا...... غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہئے اس لئے کہ "حدود" معمولی شبہات کی وجہ سے معاف کردی جاتی ہیں، جب کہ ربا کا معمولی شبہ "دعو الرباوالريبة" کے تحت اس کو حرام کردیتا ہے۔

بعض بزرگوں نے اس رقم کا مصرف فقراء ومساکین کو قرار دیا ہے اور اس کی دلیل میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مال حرام جسے اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہ ہو، فقہاء نے اسے واجب التصدق قرار دیا جیسا کہ عالمگیری اور شامی وغیرہ کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیل یوں ہے کہ مدات آمدنی چار ہیں:

❶ زکوٰۃ وعشر جن کا مصرف خود قرآن نے متعین کردیا ہے۔

❷ مال غنیمت اور زمین سے نکلنے والی کانوں اور دفینوں کا خمس، ان کا مصرف یتامیٰ، مساکین اور مسافر ہیں۔

❸ تیسرے خراج و جزیہ اور معاہدہ کے تحت غیر مسلم ممالک واقوام ومملکت اسلامی میں اجنبی ممالک سے آنے والے تجار سے لیا جانے والا ٹیکس۔ یہ رقم رفاہی امور مثلاً سرحدوں کی حفاظت، قلعوں کی تعمیر، راستے میں حفاظتی چوکیوں کے قیام، پلوں کی تعمیر اور نہر وآب رسانی کے نظم، مسافر خانے اور مسجدوں کی عمارت اور سرکاری ملازمین کی تنخواہ نیز اساتذہ وطلبہ کے وظائف پر خرچ کی جائے گی۔

❹ چوتھے مال لقطہ، اس سے غریب مریضوں کے اخراجات، دوا ومعالجہ، تجہیز وتکفین اور بے روزگار اور بے سہارا لوگوں کے اخراجات وغیرہ پورے کئے جائیں گے۔[1]

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ قتال اور جنگ کے بغیر جو مال بیت المال کو حاصل ہو۔ وہ مسلمانوں کے مصالح عامہ پر خرچ کیا جائے گا، جیسے سرحدوں اور قلعوں کی تعمیر اور قاضی وغیرہ کی تنخواہ۔[2] صاحب درمختار نے بیت المال کی حاصل ہونے والی آمدنی اور اس کے مصارف کے سلسلہ میں محمد بن شحنہ کے چند اشعار نقل کئے ہیں، جس میں "ضوائع"، یعنی لقطہ، لاوارث کے متروکہ یا متروکہ کا ایسا حصہ جس کا کوئی حقدار نہ ہو کا مصرف یوں بیان کیا گیا ہے۔[3]

ورابعها فمصرفه جهات
تساوى النفع فيها المسلمون

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام مصالح مسلمین میں لقطہ وغیرہ کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ رائے امام فخر الاسلام بزدوی کی ہے کہ یہ آمدنی مساجد، سرحدات، مسافر خانے اور پلوں کی تعمیر میں بھی صرف کی جاسکتی ہے۔ محمد ابن شحنہ کے اس شعر کے نقل کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود صاحب درمختار کا رجحان

[1] هنديه: ۱۹۰/۱، ۱۹۱ [2] هدايه: ۶۰۰/۲ مکتبہ تھانوی دیوبند [3] ردالمحتار: ۵۰۸/۲

بھی اسی طرف ہے، عالمگیری کی عبارت میں لقطہ کی آمدنی کو تکفین میت میں استعمال کی اجازت دی گئی ہے، اور اسے طحاوی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ القطہ اور اس طرح کی دوسری آمدنی جس کا کوئی مالک موجود نہ ہو ایسے مدات میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، جس میں تملیک نہ پائی جاتی ہو شامی نے گوبزدوی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور زیلعی اور صاحب ہدایہ کی نقل کو ترجیح دی ہے کہ یہ رقم فقراء پر خرچ کی جائے گی لیکن زیلعی سے جو مصارف نقل کئے گئے ہیں ان میں تکفین میت بھی ہے، اور یہ بات محتاج تشریح نہیں کہ میت کی تجہیز و تکفین فقہاء کے نزدیک تملیک کا حکم نہیں رکھتی اسی طرح علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام لقطہ سے حاصل ہونے والی آمدنی کو مضاربت کے لئے دے سکتا ہے اور قرض پر لگا سکتا ہے[1] ان نظائر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ بینک انٹرسٹ کو عام رفاہی کاموں میں خرچ کرنے کی اجازت ہونی چاہئے، اس میں شبہ نہیں کہ مال لقطہ وغیرہ کو بعض فقہاء نے فقراء پر صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے لیکن وہ اس اصل پر مبنی ہے کہ صدقہ کرنے کا مقصود اصل مالک سامان کو ثواب پہنچانا ہے۔ "ان الملتقط له ان يتصدق بها بعد التعريف على ان يكون ثوابها لصاحبها ان اجازوان ابى فله الضمان على المتصدق[2]"۔ جب کہ بینک انٹرسٹ کے خرچ کرنے کا مقصد محض مال حرام کو اپنی ملکیت سے نکالنا ہے، یہی وجہ ہے کہ "لاصدقة فى غلول" کے تحت اس مال میں صدقہ اور ثواب کی نیت کرنا بھی جائز نہیں ہے، جلال الدین سیوطی نے بھی ایسے مال کا مصرف جس کا مالک معلوم نہ ہو، مسلمانوں کی عام مصالح کو قرار دیا ہے "فاما عند اليأس فالمال حينئذ للمصالح لانهامن جملة اموال بيت المال ماجهل مالكه[3]" اسی لئے میری رائے ہے کہ بینک انٹرسٹ تمام رفاہی کاموں میں خرچ کیا جاسکتا ہے، البتہ مساجد کی تعمیر میں اس کا استعمال اس کی حرمت وعظمت کے خلاف ہے، اس لئے اس سے منع کیا جائے گا۔

پانچویں سوال کا جواب

سود لینے اور دینے میں فرق

فقہاء کے یہاں عام قاعدہ تو یہ ہے کہ جن چیزوں کا لینا جائز نہیں ان کا دینا بھی جائز نہیں۔ "ماحرم أخذه حرم إعطائه" البتہ اگر اپنے آپ سے کسی مضرت کے دفع کرنے یا اپنے کسی جائز حق کے حاصل کرنے کے لئے کبھی ضرورت دامن گیر ہو تو فقہاء نے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے، مثلاً جان و مال کی حفاظت اور

[1] المبسوط: ٤/٤ [2] ایضاً [3] الاشباه والنظائر للسيوطى: ١٧٤

سلطان و امیر کو عدل و برابری پر آمادہ کرنے کے لئے رشوت دینے کی اجازت دی گئی ہے۔ "الرشوة لخوف على ماله أو نفسه أو ليسوى أمرهٔ عند سلطان أو امير[1]" اور اسی اصل پر ابن نجیم نے سود لینے اور دینے میں فرق کیا ہے، کہ سود لینا کسی طرح جائز نہیں، لیکن حاجت مندوں کے لئے سود دینا جائز ہے۔ "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح."[2]

موجودہ حالات میں واقعی بعض دفعہ ایسی ضرورتیں پیش آتی ہیں کہ سودی قرض کا حصول ایک ضرورت بن جاتا ہے۔

چھٹے سوال کا جواب

سودی قرض کب جائز ہے؟

ابن نجیم نے لکھا ہے: "یجو زللمحتاج الا ستقراض بالربح" کہ اصحاب حاجت کے لئے سودی قرض لینے کی گنجائش ہوتی ہے۔

یہاں علامہ ابن نجیم نے حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ یہ منجملہ ان حاجات کے ہے جو ضرورت کا حکم رکھتی ہیں، اصولیین کی اصطلاح میں حاجت ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر شریعت کے مقاصد خمسہ میں سے کسی مقصد کا وجود موقوف تو نہ ہو لیکن اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو مشقت اور حرج پیدا ہو جائے۔ "واما الحاجيات معناها انها مفتقراليهامن حيث التوسع ورفع الضيق المودى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللا حقة بفوت المطلوب[3]" ...... یہ حاجات بعض اوقات "ضرورت" کے حکم میں تسلیم کی جاتی ہیں اور جیسے ضرورت کی بنا پر ناجائز بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے، اسی طرح حاجت کی بنا پر بھی فقہاء، احکام میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ سیوطی کا بیان ہے، "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت اوخاصة[4]" ...... آگے سیوطی نے حاجت کی بنا پر ناجائز کے جائز ہونے کی جو مثال دی ہے ان میں یہ بھی ہے کہ امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے مقصد تعلیم کے لئے عورت کے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ سبکی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا قول نقل کیا ہے۔

"قد كشفت كتب المذاهب فانما يظهر منها جواز النظر للتعليم فيما يجب تعلمه وتعليمه كالفاتحة."

---

[1] الاشباه والنظائر للسيوطى:۲۸۱ [2] الاشباه والنظائر مع الغمز: ۲۹٤/۱

[3] الموافقات: ۵/۳ [4] الاشباه والنظائر للسيوطى: ۱۸۰

ترجمہ: ”میں نے کتب مذاہب پر نظر ڈالی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے امور کی تعلیم و تعلّم کے لئے جو شرعاً واجب کا درجہ رکھتے ہیں جیسے سورۂ فاتحہ، غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے۔“

گو خود سیوطی کو اس سے اتفاق نہیں تاہم اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات فقہاء نے معمولی مشقت کو بھی ”حاجت“ کے تحقق اور حکم میں تخفیف اور توسع کے لئے کافی سمجھا ہے۔ فقہاء کی آراء سامنے رکھی جائیں تو یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اشخاص و افراد کے لئے جس درجہ کی مشقت کو گوارا کیا گیا ہے، اگر اس سے امت کے اجتماعی حالات متعلق ہو جائیں اور وہ ”عموم بلویٰ“ کا درجہ اختیار کر لے تو وہی مشقت احکام میں تخفیف اور سہولت کا باعث بن جاتی ہے جیسا کہ فقہاء نے ضرورت عامہ کو سامنے رکھ کر ”خیارِ نقد ثمن“ ”خیار غبن فاحش“ اور بعض مشائخ بلخ و بخارا نے بیع بالوفاء کے جواز کا فتویٰ دیا ہے[1] اسی طرح خلاف قیاس بعض فقہاء نے ”ضمان درک“ کو جائز رکھا ہے[2] یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ افراد و اشخاص کے لئے بھی حاجت اور مشقت کا کوئی ایسا بے لچک پیمانہ نہیں رکھا جاسکتا جو سب کے لئے مساوی ہو بلکہ لوگوں کے حالات، عادات اور مختلف علاقوں کے عرف ورواجات اور ضروریات کو سامنے رکھ کر ہی حاجت اور مشقت کا تعین کرنا ہوگا، فقہاء کے یہاں اس کی نظیریں موجود ہیں، مثلاً حجاج کے لئے زاد و راحلہ کا مسئلہ ہے، ابن ہمام نے لکھا ہے۔ **"یعتبر فی حق کل انسان مایصح معه بدنهٗ"** اسی طرح کی بات نفقہ وغیرہ کے متعلق فقہاء نے لکھی ہے۔ پس اس سے اصولی طور پر یہ بات منقح ہوتی ہے کہ:

(الف): عام حالات میں محض معیار زندگی کی بلندی اور خوب سے خوب تر کی تلاش کے پیش نظر سودی قرض لینا جائز نہیں۔

(ب): ضرورت یعنی ایسے حالات میں جب کہ کھانے، کپڑے، علاج وغیرہ کی بنیادی ضروریات کی فراہمی کے لئے سودی قرض کے سوا چارہ نہ رہے اور فاقہ مستی کی نوبت ہو تو سودی قرض لینا جائز ہے۔

(ج): حاجت کے تحت بھی یعنی جب سودی قرض نہ لینے کی شکل میں شدید مشقت یا ضرر کا اندیشہ ہو تو بھی سودی قرض لینے کی گنجائش ہوگی، جیسے غیر شادی شدہ لڑکیوں کی شادی کے لئے اس پر مجبور ہو یا انکم ٹیکس وغیرہ کے ناواجبی قانون سے بچنے کے لئے ایک قانونی ضرورت بن گئی ہو۔

(د): مشقت کے معاملہ میں ایسی صورتوں میں جو اجتماعی بن گئی ہوں، نسبتاً زیادہ تخفیف برتی جاسکتی ہے۔

(ہ): اشخاص و افراد کے لئے سودی قرض کب حاجت بن جاتا ہے اور کب نہیں؟ اس کا اندازہ ان کے شخصی حالات اور ان کے علاقے اور خاندان کے معیار زندگی سے کیا جائے گا۔

---

[1] الاشباہ مع الحموی: ۲۵۷/۱ [2] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۰

ساتویں سوال کا جواب

ترقیاتی قرضے

جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ ایسے ترقیاتی قرضوں میں اصل مقصود نفع کمانا نہیں ہوتا بلکہ عوام کے لئے بنیادی ضروریات اور روزگار کی فراہمی مقصود ہوتی ہے، اس لئے اگر اس پر لیے جانے والے قرضے کو دفتری اخراجات اور ضروریات پر محمول کیا جائے تو مناسب محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ مولانا مفتی نظام الدین صاحب حال مفتی دارالعلوم دیوبند کا رجحان ہے[1] ...... تاہم اس پر پورا اطمینان نہیں ہوتا کہ سودی قرضوں پر وصول کی جانے والی شرح قرض کی مقدار کے لحاظ سے اور اسی تناسب سے کم وبیش ہوتی ہے۔ اگر یہ دفتری اجرت ہوتی تو ضرور تھا کہ یہ فرق نہ پایا جاتا کیونکہ رقم پچاس ہزار ہو یا پانچ ہزار دفتری کارروائی میں وقت اور محنت یکساں لگتی ہے۔ ...... ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کو رشوت والے مسئلہ پر ایک درجہ میں قیاس کیا جاسکتا ہے کہ رشوت دینے والا بھی اپنے ایک حق جائز کو حاصل کرنے کے لئے رشوت دیتا ہے اور سودی قرض لینے والا بھی سرکاری خزانوں پر اپنے حق قرض کی وصولی کے لئے سود دینے پر مجبور ہے تاہم چونکہ ان دونوں حقوق میں بہت تفاوت ہے اس لئے کہ حکومت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مرفہ الحال لوگوں کو مزید معاشی خوش حالی کے لئے قرض دیتی چلی جائے، اس لئے اس قرض کو بھی ایسی صورت کے ساتھ مشروط رکھا جانا چاہئے کہ کاروبار کا بقا اور تحفظ اس کے بغیر دشوار ہوجائے۔

آٹھویں سوال کا جواب

سود کا تحقق اس وقت ہوگا جب ایک طرف سے ایسا "فضل" ہو کہ دوسری طرف سے اس کا کوئی عوض نہ ہو۔ لہٰذا یہ صورت سود میں داخل نہ ہوگی۔

نویں سوال کا جواب

غیر ملکی درآمدت و برآمدت پر سود

ربا قرض پر نفع حاصل کرنے کا نام ہے، مذکورہ صورت میں مثلاً پانچ سو روپے کی ایک چیز کسی ملک سے چلتی ہے اور دوسرے ملک میں سو روپے کے اضافہ کے ساتھ اس کی قیمت چھ سو روپے ہوگی اور اس دوسرے ملک میں خریدار نے چھ سو روپے میں حاصل کرلیا تو یہ میرے نزدیک اس سامان کی اصل قیمت ہے سود نہیں کیونکہ پہلے

---

[1] نظام الفتاوی: ج ۱

دیئے ہوئے کسی قرض پر نفع نہیں ہے، اسی طرح جو مال باہر بھیجا جائے اس کی قیمت اندرون ملک پانچ سو روپے مشخص ہو اور بیرون ملک چھ سو میں وصول کی جائے تو یہ بائع کی طرف سے زیادۃ فی الثمن (قیمت میں رضا کارانہ اضافہ) ہے نہ کہ سود۔

دسویں سوال کا جواب

سرکاری بینک کے قرضے

سرکاری بینک میں چونکہ ایک جہت یہ ہے کہ اس پر تمام جمہور کا حق ہے ایک درجہ میں قرض حاصل کرنے کا بھی حق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے امام کو بیت المال سے قرض دینے کا حق دیا ہے[1] اس لئے اس سے سودی قرض حاصل کرنے کا معاملہ دوسرے بینکوں کے مقابلے میں نسبتاً خفیف اور کمتر ہے۔

گیارہویں سوال کا جواب

ہاں اگر سرمایہ کار قرض خواہ کو سرمایہ فراہم کرتا ہے اور اضافہ کے ساتھ واپس لیتا ہے تب تو یہ سود ہی ہے، پس اگر ٹرک کا حصول اس کے لئے حاجت کا درجہ رکھتا ہو اور انکم ٹیکس کے قانون سے بچنے کے لئے سودی قرض حاصل کرنا پڑے یا قانونی طور پر حصول کے لئے بھی رشوت دینی پڑے، تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ نیز اگر سرمایہ کار براہ راست مالکان ٹرک کو قیمت ادا کرے اور قبضہ کر کے خریدار کے حوالے کرے تب یہ معاملہ سود میں داخل نہ ہوگا۔ "بیع مرابحہ" کے قبیل سے ہوگا۔ هٰذا ما عندی واللّٰه اعلم بالصواب.

دوسرے فقہی سمینار میں منظور شدہ تجاویز

دوسرے فقہی سمینار منعقدہ دہلی میں ان مسائل پر جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

1. ربا (سود) قطعی حرام ہے۔ اور جس طرح سود لینا حرام ہے، اسی طرح سود دینا بھی حرام ہے۔
2. سود ادا کرنے کی حرمت بذات خود نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ سود خوری کا ذریعہ ہے۔ اس لئے بعض خاص حالات میں عذر کی بنیاد پر سود ادا کر کے قرض لینے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ کون سا عذر معتبر ہے اور کون سا نہیں اور کون سی حاجت قابل لحاظ ہے اور کون سی قابل لحاظ نہیں، اس سلسلہ میں معتمد اصحاب افتاء کے مشورہ پر عمل کیا جائے۔
3. ہندوستان میں سرکاری قرضے ایسے ہیں، جن میں سرکار کی طرف سے چھوٹ subsidy دی جاتی ہے، اور

[1] تبیین الحقائق: ۲۰۷/۳

سود کے نام سے اضافی رقم بھی لی جاتی ہے۔ اگر سود کے نام سے لی جانے والی یہ اضافی رقم چھوٹ subsidy کے مساوی ہو، یا اس سے کم ہو، تو یہ اضافی رقم شرعاً سود نہیں۔

۴ ہندوستان میں حکومت جب اراضی مملوکہ کوا کوائر کرتی ہے (یعنی بحکم سرکاری وہ اراضی مفاد عامہ کے لئے جبراً خریدی جاتی ہیں) اور حکومت اس کی قیمت مالکان اراضی کو اپنے ضابطوں کے پیش نظر اپنی منشاء کے مطابق ادا کرتی ہے۔ مالکان اراضی سرکاری حکم کے خلاف عدالتوں سے رجوع کرتے ہیں، عدالتیں عادلانہ قیمت متعین کرتی ہیں اور مالکان اراضی کو اکوزیشن کی تاریخ سے بذریعہ فیصلہ عدالت اس قیمت کے علاوہ اضافی رقم بھی سود کے نام سے دلاتی ہیں سمینار کی رائے میں یہ اضافی رقم سود نہیں بلکہ قیمت کا جزء ہے جس کا لینا اور اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز ہے۔

۵ سرکاری بینکوں سے ملنے والے ترقیاتی قرضوں اور ان پر ادا کئے جانے والے سود کے مسئلہ پر ہندوستان کے مخصوص پس منظر میں غور کر کے کسی فیصلہ تک پہنچنے کے لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی سے علماء و متخصصین کی ایک کمیٹی کی تشکیل کی سفارش کرتا ہے، جو مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر کسی نتیجہ تک پہنچے۔

بینک انٹرسٹ

بینک انٹرسٹ کے سود ہونے پر شرکاء سمینار کا اتفاق ہے۔ انٹرسٹ کی رقم بینک سے نکالی جائے یا چھوڑ دی جائے؟ نکال لی جائے تو کس مصرف میں خرچ کی جائے؟ اس سلسلہ میں طے پایا کہ:

بینکوں سے ملنے والی سود کی رقم کو بینکوں میں نہ چھوڑا جائے بلکہ اسے نکال کر مندرجہ ذیل مصارف میں خرچ کیا جانا چاہئے۔

۱ بینک کے سود کی رقم کو بلانیت ثواب فقراء و مساکین پر خرچ کر دیا جائے اس پر تمام ارکان کا اتفاق ہے۔

۲ سود کی رقم کو مساجد اور اس کے متعلقات پر خرچ نہیں کیا جا سکتا۔

۳ اکثر شرکاء سمینار کی یہ رائے ہے کہ اس رقم کو صدقات واجبہ کے مصارف کے علاوہ رفاہ عام کے کاموں پر بھی خرچ کیا جا سکتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے میں اس کے مصرف کو فقراء و مساکین تک محدود رکھنا چاہئے۔

انشورنس کا مسئلہ

''مؤلف کی ایک اہم کتاب قاموس الفقہ ہے۔ جس میں حروف تہجی کی ترتیب سے احکام فقہیہ کو جمع کیا گیا ہے۔ اس میں ''تامین'' کے لفظ کے تحت انشورنس کی بحث آئی ہے۔ یہی مقالہ یہاں شریک اشاعت ہے۔''

''معاملات'' کی اکثر صورتیں جو بہ تدریج رواج پاتی ہیں دراصل سماجی ضروریات کے تحت وجود میں آتی ہیں اور عام طور پر ان کا سر رشتہ واقعات اور عملی دقتوں سے قائم ہوتا ہے۔ انشورنس بھی ایسے ہی معاملات میں ہے۔ سرمایہ کی افزائش کے بنیادی طور پر تین طریقے ہیں: زراعت، تجارت اور صنعت، زراعت اور کاشتکاری میں خطرات کم ہیں، تجارت بعض دفعہ پر خطر ہوجاتی ہے، بالخصوص اس وقت جب حمل ونقل کے ذرائع مخدوش ہوں، قدیم زمانہ میں زیادہ تر بحری تاجروں کو اس قسم کے خطرات پیش آیا کرتے تھے۔ چنانچہ صدی، ڈیڑھ صدی پہلے بحری تجارت ہی نے ''انشورنس'' کی راہ دکھائی، جس کا علامہ شامی نے ''سوکرہ'' کے نام سے ذکر کیا ہے۔[1] صنعت میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے، بعض اوقات یہ خسارہ اس درجہ کا ہوتا ہے کہ کل کا کارخانہ دار، آج کا گداگر بن جائے بلکہ وہ قلب و ذہن کے اس سکون وفراغ سے بھی محروم ہوجائے جو قرض خواہوں اور سرمایہ کاری کرنے والوں کے تقاضوں سے آزاد بھکاریوں کو حاصل رہتا ہے، صنعت نے جوں جوں ترقی کی، کارخانوں کی چمنیوں نے جیسے جیسے سر اٹھائے اور بڑی بڑی مشینوں نے جس رفتار سے اپنے آہنی ہاتھ پاؤں دراز کئے، معاشی اور جانی خطرات بھی اسی تناسب سے بڑھتے گئے اور اب آج کی صنعتی دنیا کیلئے ان خطرات سے تحفظ، اور پیش آجائیں تو ان کی تلافی کا سروسامان ایک ایسی ضرورت ہے جس کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ''انشورنس'' بنیادی طور پر اسی ضرورت کی تکمیل ہے۔

بدقسمتی سے ادھر دو تین صدیوں سے مسلمانوں کے یہاں علم وتحقیق کا فقدان، ایجاد و اکتشاف کی مہم جوئی سے تغافل اور قوت فکر میں انحطاط کے نتیجہ میں زندگی کے ہر میدان میں مجاہدہ واجتہاد اور اختراع و استنباط کی بجائے انہوں نے دوسری اقوام کی تقلید اور قدم بہ قدم ان کی پیروی ہی میں عافیت سمجھ رکھی ہے اور عملاً زندگی کے

[1] ردالمحتار: ۲۵۰/۳، باب المستامن

تمام نظام (system) پر ان لوگوں کی گرفت ہے جن کے یہاں خود کو کلیسا اور عبادت گاہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے اور جنہوں نے سود، قمار، غریبوں کے استحصال اور ایثار کے بجائے خود غرضی کو پورے معاشی نظام کی اساس و بنیاد بنا کر رکھ دیا ہے "لعنھم الله" "انشورنس" جو بنیادی طور پر ایک صالح مقصد کے تحت اور ایک واقعی ضرورت کی تکمیل کے لئے وجود میں آیا تھا، اس کی بنا اور نشو ونما انہیں ہاتھوں اور دماغوں کے ذریعہ عمل میں آئی اور اس میں بعض ایسے مفاسد داخل ہوگئے جس نے اکثر علماء کو تو اس نتیجہ پر پہنچایا کہ وہ حرام ہے، لیکن کچھ اہل علم جو اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ بھی اس کو مشکوک اور اسلام کی روح اور شریعت کے بنیادی مزاج و مذاق سے دور سمجھتے ہیں۔

انشورنس کے سلسلہ میں اس وقت جو گفتگو کرنی ہے، وہ تین حصوں پر مشتمل ہوگی: ① انشورنس کا مروجہ نظام اور اس کی عملی صورتیں، ② انشورنس کا شرعی حکم اور اس سلسلہ میں مختلف نقاط نظر کے دلائل۔ ③ اور ان مباحث کی روشنی میں احکام کا خلاصہ۔

انشورنس کی مختلف صورتیں

بنیادی طور پر انشورنس کی تین صورتیں ہیں:

1. باہمی تعاون پر مبنی انشورنس۔
2. کمرشیل اور تجارتی انشورنس۔
3. سرکاری انشورنس۔

جیسا کہ مذکور ہوا "انشورنس" کا آغاز باہمی تعاون ہی کے جذبہ سے عمل میں آیا تھا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ۹۱۶ ق،م میں پہلی بار نقصان کے ازالہ کے لئے اس طرح کی اجتماعی کوششیں کی گئیں۔ اس کے بعد قدیم رومن امپائر میں ایسی سوسائیٹیاں قائم ہوئیں جو ہلاک ہونے والے فوجیوں کے اہل وعیال کی پرورش کا کام سر انجام دیتی تھیں اور تمام ارکان اس مد میں تعاون کیا کرتے تھے۔ باہمی تعاون پر مبنی انشورنس میں بنیادی طور پر خطرات پیش آنے کی صورت میں تلافی پیش نظر ہوتی ہے، اسی لئے تعاون باہمی کی سوسائیٹیاں (cooperatives) اپنے ارکان کو اتنا ہی معاوضہ ادا کرنے کو کہتی ہیں جس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے، کمرشیل انشورنس کی طرح اس کی قسطیں متعین نہیں ہوتی ہیں بلکہ نقصان کے کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اس کی مقدار بھی کم وبیش ہوتی رہتی ہے۔ اسی لئے یہ تغیر پذیر اشتراک (veriable) کہلاتا ہے۔ اس انشورنس میں بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ نقصان پیش آنے کے بعد تمام ممبران سے نقصان کے بہ قدر پیسے لئے جاتے ہیں، یا شروع میں

ایک مقررہ مقدار لے لی جاتی ہے اور اختتام سال تک مکمل حساب ہوتا ہے، اگر پیسے کم ہوئے ہوں تو ممبران ادا کرتے ہیں، زیادہ ہوئے ہوں تو کمپنی واپس کردیتی ہے۔

کمرشیل انشورنس

قرون وسطیٰ میں بحری تجارت ہی نے انشورنس کو موجودہ صورت کو وجود بخشا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اٹلی اور ساحل سمندر پر واقع مختلف ممالک کے درمیان تجارتی تعلقات تھے، بعض سرمایہ کار تجارتی سامان لے جانے والے کشتی بانوں کو اتنے قرض دیتے تھے جو کشتی اور اس کے سامان کی قیمت کے حامل ہوتے تھے، یہ قرض مشروط ہوتا تھا کہ سامان ڈوب جائے تو قرض معاف ہوگا اور بچ گیا تو کشتی بان نفع کے ساتھ قرض واپس کرے گا، جو ظاہر ہے کہ سود کو بھی شامل ہے اور قمار کو بھی، حادثات میں انشورنس کا سلسلہ سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں شروع ہوا، اور اس کا باعث یہ ہوا کہ ۱۶۶۶ء میں لندن میں مسلسل چار دنوں تک زبردست آتش زنی ہوئی جس نے تیرہ ہزار مکانات اور ایک سو کلیسا کو خاکستر بنا کر رکھ دیا، اس کے بعد حادثات کے انشورنس نے جنم لیا، اب اس انشورنس نے بڑی وسعت اختیار کرلی ہے۔ بنیادی طور پر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں: جان کا انشورنس، مال و اسباب کا انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس۔ جان کے انشورنس میں اس وقت جو پالیسی زیادہ مروج ہے وہ ۲ ہیں: ایک یہ کہ مخصوص مدت کی پالیسی لی جائے اور کمپنی کی طرف سے، مقررہ قسط prime fix، ماہ بہ ماہ ادا کی جائے، اگر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے ہی موت واقع ہوگئی تو اس کے ورثہ کو مقررہ پوری رقم ادا کرنی ہوگی اور باقی اقساط معاف ہوجائیں گی، اگر پالیسی ہولڈر اس وقت تک زندہ رہا تو جمع شدہ رقم ایک خطیر اضافہ کے ساتھ واپس مل جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ممکنہ ناگہانی حادثہ کے لئے انشورنس کرالے، مثلاً یہ کہ جب وہ کام کے لائق نہ رہے یا اپاہج ہوجائے تو کمپنی اس کو مقررہ رقم ادا کرے گی یا اس کے علاج کے اخراجات ادا کرے گی۔

مال کے انشورنس میں مکان، دکان، مویشی وغیرہ کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر اس کو نقصان پہنچے یا ضائع ہوجائے تو کمپنی مقررہ رقم ادا کرے گی، اگر ایسا کوئی حادثہ پیش نہ آیا تو پالیسی ہولڈر کو کچھ معاوضہ نہ ملے گا، اس انشورنس میں پالیسی ہولڈر کو مقررہ قسط (prime) ادا کرنی ہوتی ہے۔ ذمہ داریوں کے بیمہ کی صورت مال کے بیمہ سے قریب ہی ہوتی ہے، اس میں ''پالیسی ہولڈر'' کمپنی کو مقررہ قسط ادا کرتا ہے تاکہ کمپنی مقررہ ذمہ داری کو پالیسی ہولڈر کی طرف سے ادا کرے، جیسے ٹریفک حادثہ میں ہلاکت کے تاوان کی ذمہ داری، گاڑی کا مالک اس غرض سے انشورنس کراتا ہے کہ اگر اس کی گاڑی سے تصادم کے نتیجہ میں کسی کی ہلاکت واقع ہوجائے تو مہلوک کے

سلسلہ میں جو کچھ رقم ادا کرنی پڑے وہ کمپنی ادا کرے گی۔ اس صورت میں بھی حادثہ پیش نہ آئے تو اس کو کوئی رقم واپس نہیں ملے گی۔

سرکاری انشورنس

سرکاری انشورنس سے مراد وہ خصوصی سرکاری مراعات ہیں جو گورنمنٹ ملازمین کو دی جاتی ہیں، اس میں ملازمت ختم ہونے کے بعد ''پنشن'' برسر ملازمت رہتے ہوئے موت کی صورت میں بیوہ کے لئے وظیفہ یا معذور و اپاہج ہوجانے کی صورت میں وظیفہ وغیرہ کی سہولتیں داخل ہیں، حکومت اس مد میں تنخواہ کا ایک حصہ وضع کر لیتی ہے، عام طور پر انشورنس کی یہ صورت ''جبری'' ہوتی ہے، ملازمین کو اپنی تنخواہ کے ایک جز کے کٹانے اور نہ کٹانے کا اختیار نہیں رہتا۔

تعاون پر مبنی انشورنس کا حکم

انشورنس کی پہلی صورت جو باہمی تعاون پر مبنی ہے، تمام ہی اہل علم کے نزدیک جائز ہے، اس میں نفع کمانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ افراد و اشخاص کا ایک گروہ طے شدہ خطرہ پیش آنے کی صورت میں مصیبت زدہ شخص کی مدد کرتا ہے، اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اس میں ایک گونہ ''غرر'' ضرور پایا جاتا ہے کہ نہ معلوم اس اعانت کا فائدہ کسے پہنچے گا؟ تاہم یہ اس لئے مضر نہیں کہ غرر ان معاملات میں ممنوع ہے جن میں دونوں طرف سے عرض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں غرر سے کوئی نقصان نہیں اور انشورنس کی یہ صورت اسی قبیل سے ہے۔

سرکاری انشورنس کا حکم

سرکار کی طرف سے پراویڈنٹ فنڈ، پنشن، وظیفہ، معذوری یا لائف انشورنس کو بھی عام طور پر علماء نے جائز قرار دیا ہے، ایک تو ان تمام صورتوں میں حکومت جبراً تنخواہ کا ایک حصہ وضع کر لیتی ہے، دوسرے ان تمام صورتوں میں ملنے والی اضافی رقم حکومت کی طرف سے تبرع ہے، حکومت نے وضع شدہ رقم کے بعد جو تنخواہ دی ہے وہی اصل اجرت ہے، سود اور قمار دونوں میں ضروری ہے کہ دونوں طرف سے مال ہو، حالانکہ حکومت کی طرف سے ان تمام مراعات میں ایک طرف سے مال ہے اور دوسری طرف سے ''عمل'' اس لئے انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہیں۔

انشورنس کی ان دونوں صورتوں کے متعلق علماء کی ایک کانفرنس منعقدہ قاہرہ، محرم، صفر ۱۳۸۵ھ نے درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں:

(الف): کواپریٹو سوسائٹیاں انشورنس کا جو نظام چلاتی ہیں اور جس میں تمام پالیسی ہولڈر اس لئے شریک ہوتے ہیں کہ سوسائٹی کے ارکان کو جو خدمت اور مدد مطلوب ہوگی، اس کے لئے رقم ادا کریں گے، یہ جائز اور مشروع ہے اور یہ نیکی پر تعاون کے زمرہ میں داخل ہے۔

(ب): سرکاری پنشن نظام اور حکومت کی طرف سے اس طرح کے دوسرے اجتماعی کفالت کے جو نظام ہیں، جن پر بعض ممالک میں عمل کیا جاتا ہے، نیز اجتماعی انشورنس[1] کا نظام جس پر بعض دوسرے ملکوں میں عمل ہے، یہ بھی جائز ہیں۔[2]

تجارتی انشورنس کے متعلق علماء کی رائیں

کمرشیل انشورنس کی جیسا کہ مذکور ہوا، تین صورتیں ہیں: لائف انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس، املاک کا انشورنس، علماء کی ایک قلیل تعداد اس کو جائز قرار دیتی ہے، ان علماء میں مشہور فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء، شیخ علی الخفیف اور ہندوستان کے اہل علم میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، لیکن عالم عرب اور ہندو پاک کے اکثر علماء نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

مجوزین کے دلائل

جن علماء نے انشورنس کی ان صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، ان کی دلیل حسب ذیل ہے:

❶ انشورنس ایک نو پید مسئلہ ہے، اس لئے کتاب وسنت میں نہ اس کی صراحۃً اجازت مل سکتی ہے، نہ ممانعت، ایسے معاملات میں دو اصول کام کرتے ہیں، ایک یہ کہ اس میں مصلحت کا پہلو ہو تو وہ جائز ہوگا ورنہ ناجائز، انشورنس میں مصلحت ہے، اس لئے اس کو جائز ہونا چاہئے۔ دوسرے جن امور کی بابت اجازت یا ممانعت منقول نہ ہو، وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مباح شمار کی جاتی ہیں **"الاصل فی الاشیاء الاباحة"** لہٰذا اس قاعدہ کے تحت انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہوں گی۔

❷ حدیث میں "عقد موالات" کی اجازت ملتی ہے[3] اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص جب اسلام میں داخل ہوتا تو جس کے ہاتھ پر ایمان لاتا اس سے رشتۂ "ولاء" قائم ہوجاتا، اگر ایک پر خون بہا واجب ہوتا تو دوسرا بھی اس کی ادائیگی میں شریک ہوتا، بعض صورتوں میں وراثت بھی جاری ہوتی، فقہاء حنفیہ نے بھی اس کو ایک عقد

[1] اس سے حکومت کی طرف سے جبری لائف انشورنس مراد ہے، **الاسلام و التامین: صفحہ ٦٦، ٦٥**

[2] **الاسلام دالتامین للدکتور محمد شوقی الفخری: ٦١**، نیز دیکھئے **الشریعة الاسلامیه فی عقود التامین: ٤٧، ٤٥**

[3] **ابوداؤد عن تمیم الداری: ٤٨/٢ باب الولاء**

اور معاملہ کی حیثیت سے قبول کیا ہے[1] انشورنس بھی اپنی روح اور مقصد کے اعتبار سے اس سے بہت کچھ مشابہ ہے، گویا کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان ایک طرح کا عقد ہوتا ہے کہ ناگہانی حالات میں وہ اس کی مدد کرے گی۔

۳ یہ ''کفالت'' کی ایک صورت ہے، کمپنی پالیسی لینے والے کی کفالت قبول کرتی ہے، فرق اس قدر ہے کہ کفالت کے عام معاملات میں ''کفیل'' فرد واحد ہوتا ہے۔ اور یہاں افراد کی اجتماعی ہیئت کفالت قبول کر رہی ہے، جس کی حیثیت ''شخص اعتباری'' کی ہے۔

۴ فقہاء متاخرین کے یہاں ایک جزئیہ ملتا ہے کہ کسی شخص نے راہگیر کو راستہ کی رہبری کرتے ہوئے کہا کہ اس راستہ سے جاؤ، راستہ قابل اطمینان ہے، اگر نقصان ہوا تو میں ضامن ہوں، ایسی صورت میں راستہ میں مال لوٹ لیا گیا تو فقہاء اس ضمانت قبول کرنے والے شخص کو اس کا ضامن قرار دیتے ہیں، اس کو کتب فقہیہ میں ''ضمان خطر الطریق'' سے تعبیر کیا گیا ہے[2] انشورنس کمپنی کا معاملہ بھی ایک حد تک ایسا ہی ہے کہ اس راہ بتانے والے کی طرح یہ بھی ایک ایسے نقصان کی ضمانت قبول کر رہی ہے، جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا اس کے دست اختیار میں نہیں ہے، لہٰذا اس کا ضامن بننا درست اور جائز ہوگا۔

۵ ودیعت کے طور پر جو چیز رکھی جائے وہ اصل میں ''امانت'' ہوتی ہے، امانت کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اس کے ضائع ہوجانے پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا، لیکن جس کے پاس امانت رکھی جائے اگر وہ سامانِ امانت کی حفاظت کی اجرت لے تو اب وہ اس کا ضامن قرار پائے گا[3] انشورنس جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جان و مال کے انشورنس کی صورت میں کمپنی نے اس کی حفاظت کا ذمہ لے لیا ہے، لہٰذا نقصان کی صورت میں کمپنی ذمہ دار ہوگی۔

۶ فقہ کی کتابوں میں خرید و فروخت کی ایک خاص صورت ''بیع بالوفاء'' کہلاتی ہے۔ ''بیع بالوفاء'' سے مراد یہ ہے کہ اگر مقروض محسوس کرتا ہے کہ قرض دہندہ کچھ نفع کے بغیر قرض دینے کو تیار نہیں تو جتنا قرض لینا مقصود ہوتا اتنے ہی رقم میں اپنا مکان اس سے اس شرط کے ساتھ فروخت کر دیتا کہ جب وہ قرض ادا کر دے اس کا مکان پھر اس کو واپس کر دیا جائے، اس طرح قرض دہندہ خریدار بن کر اتنے دنوں مقروض کے مکان سے فائدہ اٹھا سکے گا[4]
جو لوگ انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ''بیع بالوفاء'' کو بعض فقہاء نے تعامل اور رواج کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بالواسطہ طور پر ''ربوا'' کو جائز کرنے کی سعی ہے، لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے

[1] ملاحظہ ہو، ہندیہ: ۳۲/۵ [2] ردالمحتار: ۳۴۵/۳ [3] الدر المختار: ٤٩٤، کتاب الودیعة
[4] دیکھئے، ہندیہ: ۲۰۹/۳، در مختار و رد المحتار: ٢٤٦/٤

انشورنس کو بھی جائز قرار دیا جائے، گو اس میں ''ربوا'' اور ''قمار'' کی صورت پائی جاتی ہو۔

۵ انشورنس کا اصل مقصود ممکنہ خطرات سے تحفظ اور جانی و مالی نقصان کی صورت باہمی تعاون ہے، یہی انشورنس کی اصل روح ہے، اب اس کے ساتھ انشورنس کے مغربی نقشہ گروں نے اس میں سود اور قمار کو بھی داخل کر دیا ہے، تو گویا سود اور قمار اصل معاملہ سے خارج ہے، اس لئے اس کی وجہ سے خود انشورنس کو ناجائز نہیں کہا جا سکتا۔

ان دلائل پر ایک نظر

جو لوگ انشورنس کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے دلائل پیش کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ پہلے گروہ کے دلائل پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

۱ یہ صحیح ہے کہ جن مسائل کی بابت کتاب وسنت سے رہنمائی نہ ملتی ہو، ان کی بابت ''مصلحت'' کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اور اشیاء کے اصل میں مباح وجائز ہونے کے قاعدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو جائز تصور کیا جائے گا۔ مگر جو لوگ انشورنس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس کی کوئی صورت نہیں جو قمار سے خالی ہو، اور بعض صورتوں میں مزید برآں سود بھی موجود ہے اور یہ دونوں باتیں حرام ہیں بلکہ ان کی حرمت اور ممانعت نہایت تاکید وقوت کے ساتھ ثابت ہے، اس لئے یہ ان امور میں سے نہیں ہے جو کتاب و سنت کی رہبری سے خالی ہو کہ اس پر ''مصلحت'' اور ''اشیاء میں اصل اباحت ہے'' کا اطلاق ہو سکے۔

۲ عقد موالات سے استدلال کئی وجوہ سے محل نظر ہے:

(الف): حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ''موالات'' نومسلم اور قدیم الاسلام لوگوں کے درمیان ہوا کرتا تھا، چنانچہ موالات کے ثبوت کے لئے جو حدیث پیش کی جاتی ہے وہ اس طرح ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا:

''ما السنة فی الرجل یسلم علی یدی الرّجل مِن المسلمین قال هوا ولیٰ الناس بمحیاه و ممَاته''[1]

تَرجَمہ: ''جو شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے، اس کے سلسلہ میں شریعت کا کیا حکم ہے؟ فرمایا کہ زندگی اور موت میں وہ اس کا قریب ترین شخص ہے۔''

گویا حدیث کی رو سے ''موالات'' مسلمان سے ہوسکتا ہے نہ کہ غیر مسلم سے، مگر ظاہر ہے کہ انشورنس کمپنی صرف مسلمانوں پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اکثریت غیر مسلموں کی ہوتی ہے۔

[1] سنن ابو داؤد: ۴۸/۲، باب الولاء

(ب): عام طور پر فقہاء و محدثین کا رجحان یہی ہے کہ یہ حکم اوائل اسلام کا ہے، اب یہ حکم باقی نہیں رہا، خود بعض فقہاء احناف نے بھی اس کو قبول کیا ہے[1] اور قرائن سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے انصار مدینہ اور مہاجرین کے درمیان "مواخات" اور بھائی چارے کا خصوصی رشتہ قائم فرمایا تھا اور یہ رشتہ محض اخلاقی نہیں تھا بلکہ قانونی بھی تھا، اس لئے یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور میں نومسلموں کا مسئلہ حل کرنے کی غرض سے اور سماج میں ان کو جذب کرنے کے منشا کو سامنے رکھ کر آپ ﷺ نے اس طرح کے احکام دیئے ہوں، پھر جب احکام شریعت کی تکمیل ہوئی تو اس طرح کے عبوری احکام منسوخ کر دیئے گئے ہوں۔

(ج): فقہاء احناف نے گو اس کو اب بھی قابل عمل مانا ہے اور "موالات" کے لئے فریقین یا کسی ایک کے مسلمان ہونے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس معاملہ میں مسلمان اور مسلم ملک کے غیر مسلم شہری (ذمی) کو ایک ہی درجہ میں رکھا گیا ہے مگر شریعت میں اس کی حیثیت دراصل محض عقد اور معاملہ کی نہیں ہے بلکہ اس سے فریقین کے درمیان ایک طرح کی قرابت پیدا ہو جاتی ہے، اسی لئے فقہاء نے "ولاء" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"هوفي الشرع عبارة عن قرابة حاصلة بسبب العتق اوبسبب الموالاة"[2]

تَرْجَمَہ: "وہ شریعت میں ایسی قرابت کا نام ہے جو آزاد کرنے یا موالات کے سبب حاصل ہوتی ہے۔"

اور اس لئے موالات صرف ناگہانی حالات میں ایک دوسرے کی مدد ہی کو واجب قرار نہیں دیتا بلکہ باہم رشتہ میراث بھی قائم کر دیتا ہے، حنفیہ لکھتے ہیں:

"فان مات ولاوارث له فميراثه للمولىٰ"[3]

تَرْجَمَہ: "پس اگر موت ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی مولیٰ اس کا وارث ہوگا۔"

اور یہی وجہ ہے کہ محدثین نے تمیم داری رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی مذکورہ روایت کو کتاب الفرائض (میراث کے بیان) میں جگہ دی ہے۔[4] ظاہر ہے کہ ایک ایسی بات پر جو شریعت میں "قرابت" کا درجہ رکھتی ہو، کسی اور معاملہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔

(د): اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس معاملہ کو بعینہٖ "موالات" قرار دیا جائے اس لئے کہ:

(الف): موالات کی گنجائش اس شخص کے لئے ہے جس کا زوجین کے سوا اور کوئی وارث نہ ہو۔[5]

---

[1] ملاحظہ ہو: مرقاة المفاتيح: ٣٩٦/٣ [2] هنديه: ٢٥/٥، كتاب الولاء [3] هدايه ربع سوم: ٣٢٩
[4] مثلاً دیکھئے: مشكوٰة المصابيح حديث: ٣٠٦٤، باب الفرائض، ط: دارالفكر، بيروت مع تحقيق سعيد محمد لحّام [5] هدايه: ٣٢٩/٣؛ هنديه: ٣٢/٥، الباب الثانی فی ولاء الموالاة

(ب): موالات کا اثر صرف ''میراث'' اور ''دیت میں تعاون'' کی صورت ظاہر ہوتا ہے، دوسرے حادثات سے اس کا کوئی تعلق نہیں انشورنس میں ظاہر ہے کہ یہ صورت حال نہیں ہے۔

۳ کفالت کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں جو اصول ہیں، اس لحاظ سے تو کئی امور میں انشورنس کا نظام اس سے بالکل مختلف ہے، حنفیہ کے یہاں کفالت کے لئے ضروری ہے کہ جس شخص کے حق کی حفاظت کے لئے کفالت قبول کی جائے وہ معلوم و متعین ہو، مگر انشورنس کے نظام میں وہ معلوم و متعین نہیں ہوتا[۱] اسی طرح امام ابو حنیفہ و محمد رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰی کے نزدیک صاحب حق کی طرف سے کفالت کو قبول کرنا بھی ضروری ہوتا ہے، جب ہی کفالت کا معاملہ وجود میں آتا ہے، اسی لئے احناف کفالت کے لئے بھی دوسرے معاملات کی طرح ایک مجلس میں ایجاب و قبول کو ضروری قرار دیتے ہیں[۲] انشورنس میں معاملہ طے پانے کے وقت صاحب حق کا وجود ہی نہیں ہوتا مگر یہ تفصیلات دوسرے فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صاحب حق (مکفول لہٗ) کا معلوم و معروف ہونا ضروری نہیں[۳] اسی طرح اس کا مجلس عقد میں موجود رہنا اور قبول کرنا عام فقہاء کے ہاں ضروری نہیں[۴]

۴ لیکن ایک شرط قریب قریب متفق علیہ ہے کہ ''کفالت بالمال'' کا تعلق ایسے حق مالی سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمہ ثابت ہو، یہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ انشورنس کی اکثر صورتوں میں پالیسی ہولڈر پر کسی شخص کا حق واجب نہیں ہوتا ہے جس کو کمپنی ادا کرتی ہے بلکہ خود اس کو جو نقصان پہنچتا ہے کمپنی اس کی تلافی کرتی ہے، صرف گاڑیوں کے انشورنس میں کمپنی ''جنایت'' کے تحت جو تاوان گاڑی کے مالکان پر عائد ہوتا ہے، وہ اس کی طرف سے ادا کرتی ہے، تاہم یہ بھی ایسا حق و ذمہ نہیں ہوتا جو انشورنس کا معاملہ طے پاتے وقت موجود ہو، حالانکہ ''کفالہ'' انہیں دیون اور حقوق کا ہوتا ہے، جو معاملہ کرنے کے وقت ثابت اور موجود ہوں۔

۵ ''اجرت لے کر سامان امانت کی حفاظت'' والے مسئلہ پر بھی اس صورت کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا، وہاں سامان خود ''امین'' کی نگہبانی اور قبضہ میں رہتا ہے اور اس کی حفاظت اور ضیاع میں اس شخص کی توجہ اور تغافل کو خاصا دخل ہے، یہاں جو سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجا جا رہا ہے، یا دکان وغیرہ میں ہے، وہ انشورنس کمپنی کی تحویل اور قبضہ میں نہیں ہے اور نہ اس کی حفاظت و صیانت میں مناسب چوکسی اور توجہ یا غفلت و بے احتیاطی سے اس کا کوئی تعلق ہی ہے۔ اس لئے نہ کمپنی کے طرف سے اس کی ذمہ داری قبول کرنا صحیح ہے اور نہ سامان ضائع ہو جانے کی صورت اس کا تاوان وصول کرنا مبنی برانصاف ہے۔

[۱] هندیه: ۲۵٤/۳ [۲] دیکھئے: هندیه: ۳۵۲/۳ [۳] المغنی: ۳۳۵/۵، احکام القرآن لابن العربی: ۱۰۸۵/۳
[۴] دیکھئے: المغنی مع الشرح الکبیر: ۵۳۵/۵، مغنی المحتاج: ۲۰۰/۲ رحمة الامة: ۲۰۳ کتاب الضمان

❻ جہاں تک ''بیع بالوفاء'' کی بات ہے تو اول تو اس کے جائز ہونے ہی میں اختلاف ہے[۱] اور فقیر کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ سود کے لئے حیلہ ہے، اس لئے سدِ ذریعہ کے طور پر اس کو بھی ناجائز ہی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے ان کا منشا بھی یہ ہے کہ یہ معاملہ اپنی ظاہری شکل اور ہیئت کے اعتبار سے محض خرید و فروخت کا ایک معاملہ ہے جس کو جائز ہونا چاہئے، ہاں معاملہ کرنے والوں کی نیت بالواسطہ قرض پر نفع حاصل کرنے کی ہے اور ہمارا کام معاملات میں اس کی ظاہری صورت پر حکم لگانے کا ہے، دلوں میں جھانک کر دیکھنا ہمارا کام نہیں۔ جو لوگ انشورنس کو منع کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس اپنی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہی ''ربوٰ'' اور ''قمار'' ہے، پس اگر اس کا عرف و رواج ہوجائے جب بھی نصوص شرعیہ کی کھلی خلاف ورزی کی وجہ سے اس میں کوئی نرمی نہیں برتی جاسکتی۔

❼ یہ کہنا کہ انشورنس کا مقصد صالح ہے، گو اس کے طریقۂ کار میں بعض محرمات و ممنوعات بھی داخل ہوگئی ہیں، اس لئے اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے، قطعاً ناقابل فہم ہے، شریعت کا مزاج یہ ہے کہ مسلمان جو کچھ کرے، اس کا مقصد بھی نیک اور بہتر ہونا چاہئے اور اس کے لئے جو بھی طریقۂ کار اختیار کیا جائے وہ بھی شریعت کے دائرہ میں ہو، اگر صرف مقصد کی صالحیت کافی ہو اور اس کے لئے ہر بجا و بے جا ذرائع کا استعمال روا ہو تو نہ معلوم کتنی ہی محرمات حلال قرار پائیں گی۔

ناجائز قرار دینے والوں کی دلیلیں

جو لوگ ''انشورنس'' کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں......

❶ لائف انشورنس کی صورت میں ایک مقررہ مدت تک پالیسی ہولڈر زندہ رہا تو جمع شدہ رقم پر خطیر اضافہ کے ساتھ اس کو یہ رقم واپس ملتی ہے، یہ اضافی رقم ایک ہی جنس کے لین دین کے معاملہ میں ایسا اضافہ ہے جس کے عوض کمپنی کو ایک طویل عرصہ تک رقم میں تصرف اور استعمال کی مہلت ملتی ہے، کوئی مالی عوض نہیں ملتا ہے اور اسی کا نام ''ربوٰ'' ہے اس طرح وہ تمام صورتیں جس میں کمپنی اضافہ کے ساتھ رقم واپس کرتی ہے، سود کے زمرہ میں آجاتی ہے۔

❷ شریعت میں ''غرر'' سے منع فرمایا گیا ہے۔ ''غرر'' دو معنوں میں ہے ایک دھوکہ کے معنی میں، ظاہر ہے کہ انشورنس میں یہ صورت نہیں پائی جاتی بلکہ فریقین پر تمام معاملات پہلے ہی سے پوری طرح واضح و آشکارا ہوتے ہیں، دوسرا معنی ''خطر'' کا ہے۔ خطر سے مراد ہے کہ فریقین میں سے کسی کے لئے نفع ایسی شرط پر موقوف کردیا

---

[۱] دیکھئے: هندیه: ۲۰۹/۳، درمختار: ۲٤٦/٤

جائے جس کا ہونا اور نہ ہونا غیر یقینی ہو "تعلیق التمليك بالخطر"[۱] معاملات کی ایسی صورتیں "قمار" میں داخل ہیں، جس کو قرآن مجید نے "میسر"[۲] سے تعبیر کیا ہے جصاص نے بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان فرمایا ہے:

"ولاخلاف بين أهل العلم في تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار."[۳]

تَرجَمَہ: "اہل علم کے درمیان اس میں اختلاف نہیں کہ قمار حرام ہے اور "مخاطرہ" بھی قمار ہی کی ایک صورت ہے، حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا نے فرمایا: مخاطرہ قمار ہے۔"

ظاہر ہے کہ انشورنس کی تمام ہی صورتوں میں یہ کیفیت موجود ہے ایک شخص "لائف انشورنس" کراتا ہے، اور ۳۰ سال کی پالیسی قبول کرتا ہے، مگر ۲۰ ہی سال میں رخصت ہوجاتا ہے، ۳۰ سال کی تکمیل پر جو رقم اس کو ملتی وہ آج ہی مل جائے گی، گویا اس کو پوری رقم ادا کرنی ہوگی یا کم ادا کر کے پوری رقم اس کے نامزد وصی کو وصول کرنے کا حق ہوگا؟ یہ اس کی موت کے واقعہ پر موقوف ہے، جس کا وقت نامعلوم اور جس کا مدت مقررہ کے اندر پیش آنا اور نہ آنا غیر یقینی ہے، یہی حال سامان کے انشورنس کا ہے، حادثہ پیش نہ آیا تو جمع شدہ رقم کمپنی کو مل گئی، پیش آگیا تو پالیسی خریدنے والے نے نفع حاصل کیا اور خود حادثہ کا پیش آنا اور نہ آنا غیر یقینی اور نامعلوم ہے، یہی حال ذمہ داریوں کے انشورنس کا ہے جو عام طور پر حادثات ہی سے متعلق ہوتا ہے۔

۳ لائف انشورنس کی صورت میں پالیسی خریدنے والا اپنی موت کی صورت میں کسی شخص کو نامزد کر جاتا ہے کہ اس کو یہ رقم دیدی جائے، اکثر اوقات وہ ورثہ ہی میں سے ہوتا ہے، ویسے وہ کوئی تیسرا شخص بھی ہوسکتا ہے، ہر دو صورت میں یہ عمل اسلام کے نظام میراث کے قطعاً مغائر ہے۔ ورثہ کے حق میں وصیت نہ جائز ہے اور نہ معتبر، غیر وارث کے حق میں بھی ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کا یہی حکم ہے، اگر یہ رقم انشورنس کرانیوالے کے متروکہ کے ۱/۳ کے برابر یا اس سے کم ہو تو گو وصیت نافذ ہوگی اور قانوناً معتبر قرار پائے گی تاہم ورثہ کے لئے نقصان و ضرر کا باعث ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ اب بھی اس کا یہ فعل گناہ کے زمرہ میں شمار ہو۔

۴ انشورنس سے بہت سے اخلاقی امراض بھی پیدا ہوتے ہیں اور واقعات کے ذریعہ ان کا اظہار بھی ہوتا رہتا ہے، مثلاً مورث انشورنس کراچکا ہو تو ورثہ کی طرف سے اس کے قتل کی سعی، انشورنس شدہ دکانوں کو اپنے آپ آگ لگا دینا اور دھوکہ دے کر پیسے حاصل کرنے کی سعی، وغیرہ۔ ان کے سد باب کے لئے بھی اس کو ممنوع و ناجائز قرار دیا جانا ہی مناسب محسوس ہوتا ہے۔

[۱] المبسوط: ۵۹/۱۲ [۲] مائدہ: ۹ [۳] احکام القرآن: ۳۸۸/۱

ان دلائل پر ایک نظر

ان میں آخری دلیل ایسی ہے کہ بجائے خود کسی معاملہ کی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے ناکافی ہے، اس کا تعلق فقہ کے اصول ''سد ذریعہ'' سے ہے، ہر ''ذریعہ'' ممنوع نہیں ہوتا ورنہ محرمات کی فہرست اتنی طویل ہوجائے گی کہ انسانی زندگی دوبھر ہوجائے گی۔ بلکہ ایسا ذریعہ ممنوع ہوتا ہے جو اکثر یا کم سے کم بہ کثرت حرام کا ذریعہ بنتا ہو، جو بات اتفاقاً گاہے گاہے کسی ممنوع اور حرام بات کا ذریعہ بن جاتی ہو، وہ فقہاء کے ہاں مباح و جائز ہے۔ انشورنس اسی درجہ میں برائیوں کا باعث بنتا ہے، جو طبائع غیر سلیم ہوں اور جو دل خدا کے خوف سے بالکل ہی خالی ہوں، وہ انشورنس کرانے والے مورث ہی کو نہیں، کثیر جائیداد کے مالک مورث کو بھی جلد سے جلد راہ سے ہٹانے کی کوشش کر سکتے ہیں، اور بعضے بدبخت اور بدطینت ایسا کرتے بھی ہیں۔ ''والی الله المشتكی''۔ تو ظاہر ہے کہ اتنی سی بات انشورنس کی حرمت کو ثابت نہیں کر سکتی۔

جہاں تک بعد وفات نامزدگی کی بات ہے تو یہ خرابی غالباً صرف لائف انشورنس ہی کے ساتھ مخصوص ہے، انشورنس کی دوسری صورتوں سے متعلق نہیں اگر اس کی یہ صورت کر لی جائے کہ علیحدہ طور پر کوئی کاغذ بنادے اور اس میں لکھ دے کہ انشورنس کی یہ رقم اس کے تمام ورثہ کے لئے حصہ شرعی کے مطابق تقسیم ہو، البتہ نامزد شخص تمام ورثہ کی طرف سے کمپنی کی طرف سے وصولی کا وکیل ہوگا تو ممکن ہے کہ اس مفسدہ سے بچا جا سکے۔ لیکن اصل مسئلہ ''ربوا'' اور ''قمار'' کا ہے۔ انشورنس کو موجودہ صورت میں جائز قرار دینے والے علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انشورنس کا مقصد ''تعاون باہمی'' اور خطرات سے تحفظ ہے نہ کہ نفع کمانا، اس لئے یہ سود کے زمرہ میں نہیں آتا، جس میں سود خور کا مقصد ہی نفع کا حصول ہوتا ہے۔ مگر یہ تاویل و توجیہ دو وجہوں سے غلط ہے اول یہ کہ اس کو تعاون باہمی قرار دینا صحیح نہیں، یہ انشورنس ہے ہی کمرشیل بنیادوں پر، اگر واقعی تعاون مقصود ہوتا تو ماہانہ خطیر قسط نہ لی جاتی بلکہ ہر رکن پر کسی نقصان کی صورت اتنا ہی بوجھ ڈالا جاتا جو ضروری ہوتا اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے کہ اس طرح کے تعاون باہم پر مبنی انشورنس کی صورتیں بھی ہیں جو بالکل جداگانہ ہیں اور علماء کی رائے بھی ان کے متعلق جواز ہی کی ہے۔ دوسرے کسی معاملہ پر محض صاحب معاملہ کے مقصد و منشاء کے تحت حکم نہیں لگایا جاتا، قصد و ارادہ کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں عمل بجائے خود نہ مطلوب ہو نہ ممنوع، جو معاملہ اپنی عملی کیفیت و صورت کے اعتبار سے ناجائز ہو وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہوسکتا کہ صاحب معاملہ کا مقصد درست ہے، صورت حال یہ ہے کہ پالیسی لینے والے اور کمپنی کے درمیان لین دین کا معاملہ ہو رہا ہے، جو عقد معاوضہ کہلاتا ہے، ایک طرف سے جمع شدہ رقم کم ہے دوسری طرف سے دی جانے والی رقم زیادہ ہے، دونوں کی جنس ایک ہے، عقد معاوضہ میں ایک ہی جنس کی چیز

کا باہمی تبادلہ ہو اور ایک طرف سے زیادہ اور دوسری طرف سے کم ہو، یہی سود ہے، اس لئے اس کو سود نہ قرار دینا کسی طرح صحیح نظر نہیں آتا۔

انشورنس کے مجوزین کا خیال ہے کہ اس میں ''قمار'' کی وہ صورت نہیں پائی جاتی، جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں عام طور پر دو باتیں کہی جاتی ہیں: ایک یہ کہ ''قمار'' سے ممانعت کا مقصود لہو ولعب اور لایعنی میں اشتغال سے روکنا ہے، انشورنس میں یہ بات نہیں پائی جاتی، بلکہ انسان سمجھداری سے کام لے کر مشکل اوقات میں اپنے بچاؤ کے لئے اس اسکیم میں شامل ہوتا ہے۔ مگر یہ بات صحیح نظر نہیں آتی، اول تو یہی صحیح نہیں ہے کہ قمار سے منع کرنے کا مقصد صرف لہو ولعب سے اجتناب کی تلقین ہے، زمانہ جاہلیت میں خرید وفروخت کے مختلف ایسے طریقوں سے منع فرمایا گیا جس میں قمار کی صورت پائی جاتی تھی، حالانکہ ان کا مقصد محض لہو ولعب نہ تھا، بلکہ وہ خرید وفروخت کے باضابطہ مروج ومعروف طریقے تھے۔ دوسرے اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کی حیثیت محض ایک حکمت ومصلحت کی ہوگی اور احکام کی بنیاد حکمتوں پر نہیں ہوتی ''علت'' پر ہوتی ہے۔ ''علت'' وہی قمار کی صورت کا پایا جانا ہے جو انشورنس میں بھی پائی جارہی ہے۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ گو انشورنس میں ''غرر'' پایا جاتا ہے مگر چوں کہ یہ نزاع کا باعث نہیں بنتا، اس لئے شرعاً اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے یہ دلیل بھی سقم سے خالی نہیں، فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلق ''غرر'' کو کسی معاملہ کے فاسد ونادرست ہونے کی اساس قرار دیتے تھے، اسی لئے فقہاء نے جہاں کہیں ''غرر'' کی تعریف کی ہے، وہاں صرف ابہام وخطر کو اساس بنایا ہے۔ نزاع واختلاف کو مدار نہیں ٹھہرایا ہے، ملک العلماء علامہ کاسانی کا بیان ہے۔

''الذی استویٰ فیہ طرف الوجود والعدم''[1]

ترجمہ: ''جس میں وجود اور عدم کا پہلو برابر ہو۔''

فقہ مالکی کی معروف کتاب ''مواہب الجلیل'' میں ہے:

''مالایدری أیتم أم لا''[2]

امام قرافی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

''مالایدری أیحصل أم لا''[3]

ترجمہ: ''معلوم نہ ہو کہ یہ حاصل ہوگا بھی یا نہیں؟''

اس لئے ''غرر'' بہ معنی ''خطر'' کی جو کیفیت انشورنس میں پائی جاتی ہے وہ ''قمار'' کا مصداق ہے اور یہ

[1] بدائع الصنائع: ۳۰۵/۶ [2] مواہب الجلیل: ۳۶۸/۴ [3] الفروق: ۳۶۵/۳

صورت موجودہ اس کو جائز قرار دینا درست نظر نہیں آتا۔[1]

حادثات کا انشورنس

''انشورنس'' کی ایک صورت ذمہ داری اور مسئولیت کے انشورنس کی ہے۔ ''الف'' کی گاڑی نے ''ب'' کو ٹکر دیدی اور وہ ہلاک ہوگیا یا اس کو جسمانی نقصان پہنچا تو قانون ''الف'' کو ذمہ دار قرار دیتا ہے کہ وہ اس سلسلہ میں ایک خطیر رقم پر مشتمل جرمانہ ادا کرے، اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے حادثات ''قتل خطا'' کے زمرہ میں آتے ہیں، جن میں ''خون بہا'' واجب ہوتا ہے، شریعت اسلامی میں بھی ''خون بہا'' کی خاصی مالیت ہوتی ہے، پھر اس طرح کے حادثات دولت مندوں کی طرح غریبوں کو بھی پیش آسکتے ہیں، ان کے لئے یہ ادائیگی کس قدر گراں بار ثابت ہوگی؟ وہ محتاج اظہار نہیں۔

اسلام نے اس صورت حال کے لئے ایک خاص نظام ''معاقل'' کا رکھا ہے ''عقل'' فقہ کی اصطلاح میں دیت کو کہتے ہیں، اس نظام کے تحت ایسی صورت پیش آجانے پر قاتل کے ساتھ خون بہا ادا کرنے میں اس کا خاندان بھی شریک ہوتا ہے اور سب مل کر خون بہا ادا کرتے ہیں۔ یہ خون بہا اصل میں تو قاتل کے خاندان کو ادا کرنا ہے لیکن حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے ایک پیشہ سے متعلق افراد کو دیت کی ادائیگی میں باہم شریک رکھا، چنانچہ اگر ''اہل دیوان'' میں سے کسی سے جرم کا ارتکاب ہوا تو اہل دیوان کو ان کی دیت میں تعاون کا ذمہ دار قرار دیا ہے[2] فقہاء حنفیہ نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اس عمل کو پیش نظر رکھ کر، ہم پیشہ افراد کو دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا معاون و مددگار رکھا ہے، مرغینانی کا بیان ہے:

''لوكان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعا قلتهم اهل الحرافة''[3]

تَرجَمَہ: ''آج اگر کچھ لوگ ایسے ہوں کہ پیشہ ورانہ یکسانیت کی بناء پر ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں تو اہل پیشہ ہی ان کے ''عاقلہ'' ہوں گے۔''

اسی طرح فقہاء ''اہل ارزاق'' کو بھی دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا شریک قرار دیتے ہیں[4] ...... ''بیت المال'' کے رجسٹر میں جن لوگوں کا فوجیوں کی حیثیت سے اندراج ہوتا تھا اور ان کو وظیفہ دیا جاتا تھا وہ ''اہل دیوان'' کہلاتے تھے، جو لوگ اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے وظیفہ پاتے تھے اور اس لحاظ سے بیت المال میں ان کا نام رجسٹرڈ تھا وہ ''اصحاب ارزاق'' کہے جاتے تھے۔ ابتدائی ادوار میں ملک میں عوامی معاملات عام طور پر

---

[1] الاشباه والنظائر للسيوطی: ۱۷۹
[2] الدرايه لابن حجر على هامش الهدايه: ٤/٦٢٩
[3] هدايه: ٤/٦٣، كتاب المعاقل
[4] حواله سابق: ٦٣١

عوام بہ طور خود انجام دیتے تھے، اس لئے ملازمتوں اور خدمتوں کا دائرہ محدود تھا، اب معاشی اعتبار سے سینکڑوں شعبے ہیں جن میں ہر ایک ''ہم پیشہ لوگوں کی ایک مستقل اکائی'' کا درجہ رکھتا ہے۔

ٹریفک حادثات اور اس طرح کے ''انشورنس'' کی روح بھی وہی ہے جو ''نظام معاقل'' کی ہے، نظام معاقل کی صورت میں بھی ''دیت'' یکبارگی نہیں لی جاتی بلکہ تین قسطوں میں ہر شخص کے ذمہ عائد رقم وصول کی جاتی ہے البتہ حادثہ پیش آنے کے بعد یہ رقم لی جاتی ہے، موجودہ انشورنس نظام میں ایسا نہیں ہے، رقم قسط وار لی جاتی ہے اور پہلے سے رقم حاصل کی جاتی ہے، یہ یوں بھی ضروری ہے کہ پورے ملک یا ریاستوں کے ڈرائیوروں کی ایک اکائی تسلیم کی جائے تو شاید ہی کوئی دن ہوگا جس میں دو چار حادثات پیش نہ آتے ہوں، ایسی صورت میں یہی بات ممکن ہوسکتی ہے کہ حادثات کی اوسط شرح کو سامنے رکھتے ہوئے پیشۂ متعلقہ کے تمام کارکنوں سے قسط وصول کی جاتی رہے۔ اس لئے اس فقیر کا خیال ہے کہ انشورنس کی اس صورت کو ہر اس سماج میں جائز ہونا چاہئے، جہاں ایسے مواقع کے لئے ''نظام معاقل'' عملی طور پر موجود نہ ہو۔ انشورنس کی اس صورت میں تو ''سود'' کا سوال ہی نہیں کہ بیمہ کرانے والے کو حادثہ پیش نہ آنے کی صورت کوئی رقم واپس نہیں ملتی، البتہ ایک گونہ ''خطر'' موجود ہے کہ اگر وہ حادثہ سے محفوظ رہا تو اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے ہاتھ دھونا ہوگا، حادثہ پیش آیا تو اس سے بڑھ کر اعانت حاصل ہوگی، مگر غور کیا جائے تو اس درجہ کا ''خطر'' خود ''معاقل'' کے نظام میں بھی ہے۔ ''ولاء موالات'' میں بھی ہے اور بعض اور معاملات میں بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ انشورنس کی یہ صورت از قبیل تبرعات ہے، بیمہ کی قسط ادا کرنے والا اپنے ہم پیشہ لوگوں کے لئے تبرع پیش کرتا ہے اور کبھی وہ خود اس میں مبتلا ہو جائے تو اپنے ہم پیشہ لوگوں کی مدد سے فائدہ اٹھاتا ہے اس لئے بیمہ کی اس شکل کو، جس میں بیمہ کرانے والا محض ابتلاء کے وقت اپنا بچاؤ چاہتا ہے۔ بیمہ کی ان صورتوں پر قیاس نہ کیا جانا چاہئے جہاں بیمہ کا مقصود کمرشیل ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں!

ہاں ہندوستان کے موجودہ حالات میں آئے دن ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کی وجہ سے یہ بات قابل غور ہوگئی ہے کہ کیا مسلمان اپنی جان و املاک کی حفاظت اور نقصان کی صورت اس کی تلافی کے لئے ''انشورنس'' کرا سکتے ہیں؟ ...... راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر فسادات کے نقصان کی ذمہ داری انشورنس کمپنی قبول کرتی ہو تو اب یہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کے لئے ایک ''اجتماعی حاجت'' بن گئی ہے، اور فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے کہ عمومی اور اجتماعی نوعیتوں کی حاجتیں ''ضرورت'' ہی کے درجہ میں ہوتی ہیں۔

''الحاجة اذا عمّت كانت كالضرورة.''

اس سلسلہ میں مجلس تحققیات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ نے ۱۵/ ۱۶/ دسمبر ۱۹۶۵ء میں جو فیصلہ کیا تھا وہ حسب

ذیل ہے:

''مجلس یہ رائے رکھتی ہے کہ اگر چہ انشورنس کی سب شکلوں کے لئے ''ربو و قمار'' لازم ہے اور ایک کلمہ گو کے لئے ہر حال میں اصول پر قائم رہنے کی کوشش کرنا ہی واجب ہے لیکن جان و مال کے تحفظ و بقا کا جو مقام شریعت اسلامیہ میں ہے، مجلس اسے بھی وزن دیتی ہے، نیز مجلس اس صورت حال سے بھی صرف نظر نہیں کر سکتی کہ موجودہ دور میں نہ صرف ملکی بلکہ بین الاقوامی ریاستوں سے انشورنس انسانی زندگی میں اس طرح دخیل ہوگیا ہے کہ اس کے بغیر اجتماعی اور کاروباری زندگی میں طرح طرح کی دشواریاں پیش آتی ہیں اور جان و مال کے تحفظ کے لئے بھی بعض حالات میں اس سے مفر ممکن نہیں ہوتا، اس لئے ضرورت شدیدہ کے پیش نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائیداد کا بیمہ کرائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔''[1]

یہ فیصلہ ۱۹۶۵ء کا ہے...... اس کے بعد بھی ہندوستان کے موجودہ حالات کی روشنی میں تحفظ کے نقطۂ نظر سے یا قانونی مجبوری کے تحت عام طور پر علماء وارباب افتاء اس کے جواز کے فتوے دیتے رہے ہیں، انہیں اہل علم میں مفتی محمود حسن گنگوہی، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور موجودہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند مفتی نظام الدین صاحب بھی ہیں۔[2]

خلاصۂ بحث

لہٰذا احکام ومصالح شریعت کی ہدایات اور انسانی ضروریات کو سامنے رکھ کر درج ذیل احکام سامنے آتے ہیں:

❶ باہمی تعاون پر مبنی انشورنس جو بعض مسلم ممالک میں مروج ہیں، جائز ہے۔ ''مجمع البحوث الاسلامیہ'' جامع ازہر کے اجلاس محرم ۱۳۸۵ھ نے بہ اتفاق رائے اس کے جواز کا فیصلہ کیا ہے۔[3]

❷ حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے لئے حادثات پیش آنے کی صورت میں تعاون کے لئے انشورنس کی جو اسکیم چلاتی ہے، وہ بھی جائز ہے اور پراویڈنٹ فنڈ اسکیم سے قریب ہے، یہاں ''مال'' بہ مقابلہ ''عمل'' ہے اور یہ ''تبادلہ مال از مال'' کی صورت ہی نہیں ہے۔ اس کے جواز پر قریب قریب اتفاق ہے[4] شیخ ابوزہرہ بھی باوجودیکہ

---

[1] اس تجویز پر مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی، شاہ معین الدین احمد ندوی، مولانا فخرالحسن صاحب دیوبندی، مولانا سعید احمد اکبرآبادی، مولانا محمد اویس ندوی، مولانا ابو اللیث اصلاحی، ندوی (رحمہم اللہ تعالیٰ) مولانا محمد منظور نعمانی، مفتی محمد ظفیر الدین، شاہ عون احمد قادری اور مولانا محمد اسحاق سندیلوی کے دستخط ہیں۔

[2] ملاحظہ ہو: فتاویٰ محمودیہ: ٢٤٠/٤، فتاویٰ رحیمیہ: ١٣٢/٦، منتخب نظام الفتاوی ٢٥١/٣

[3] دیکھئے: عقود التامین للشیخ احمد محمد جمال: ص: ٧، ١٠٦، مجلّة "الاقتصاد الاسلامی جمادی الاولی ١٤٠٢ھ

[4] ملاحظہ ہو "حکم الشریعة الاسلامیه فی عقود التامین"، ص: ٤٦ ...... ٤٥

بڑی شدت سے انشورنس کی حرمت کے قائل ہیں، اس صورت کو جائز قرار دیتے ہیں[1]

۳ بیمہ کی ایک صورت سندات اور کاغذات کے انشورنس کی ہے، جس کا انتظام آج کل ڈاک کے نظام میں بھی ہے، یہ صورت بھی جائز ہے، فقہاء کا خیال ہے کہ اگر امین سامان کی حفاظت پر اجرت لے تو اب وہ اس سامان کا ضامن ہوجاتا ہے اور سامان ضائع ہوجائے تو اس کو تاوان ادا کرنا ہوتا ہے۔ ''ان المودع اذا اخذا لاجرة علیٰ الودیعة یضمنها اذاهلکت[2]''، یہ صورت بھی اسی زمرہ میں داخل ہے، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے[3]

۴ انشورنس کی وہ تمام صورتیں۔ جن میں سرکاری قانون کے تحت انشورنس لازمی ہے۔ جائز ہوں گی، جیسے بین ملکی تجارت میں درآمد و برآمد کے لئے، کہ اس میں انشورنس کرانے والے کے اختیار کو دخل نہیں۔

۵ ٹریفک حادثات اور اس طرح کے دوسرے حادثات کی بناء پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے سلسلہ میں انشورنس بھی جائز ہے۔

۶ زندگی اور املاک کا انشورنس اصلاً جائز نہیں ہے کہ اس میں سود بھی ہے اور قمار بھی۔

۷ ہندوستان اور اس جیسے ممالک۔ جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، نقض امن سے دو چار ہوں اور قانون کی لگام ان کے ہاتھ میں نہ ہو، میں مسلمانوں کے لئے جان و املاک کا انشورنس بھی جائز ہے۔

۸ جان و مال کے انشورنس کی صورت بیمہ کرانے والے کے لئے اس کی اصل رقم ہی جائز ہوگی، اضافی رقم جائز نہ ہوگی اور ضروری ہوگا کہ بغیر نیت صدقہ رفاہی کاموں میں خرچ کردی جائے یا غرباء پر صرف کی جائے لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت واقع ہوئی یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، اس لئے کہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکاری ذمہ داری ہے، حکومت کی طرف سے مسلمانوں کی حفاظت میں غفلت بلکہ ان کو نقصان پہنچانے کی سعی میں شرکت شب و روز کا مشاہدہ ہے، اس لئے یہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے تغافل کی قیمت ادا کرے۔ هٰذا ما عندی واللّٰہ أعلمُ بالصّواب

---

[1] عقود التامین: ۵۱ [2] ردالمحتار ۳/۳۶۵ [3] جواهر الفقه: ۱۸۲

مکانات ودکانات کی پگڑی کا شرعی حکم

''یہ مقالہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے پہلے فقہی سمینار منعقدہ یکم تا ۱۳/ اپریل ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں پیش کیا گیا۔''

پگڑی اس وقت ان مسائل میں سے ہے جن کا اکثر شہروں میں رواج ہو چکا ہے اور جو مالک مکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے ایک ضرورت بن گئی ہے، کرایہ داری کے موجودہ قانون کے تحت کرایہ دار کے حقوق اتنے بڑھا دیئے گئے ہیں کہ اصل مالک کے لئے ایک دفعہ مکان یا دوکان کرایہ پر لگانے کے بعد دوبارہ اس کو حاصل کرنا اور واپس لینا جوئے شیر لانے کے مرادف ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسری طرف کچھ مسائل اور دقتیں کرایہ داری کی بھی ہیں۔ ایک شخص ایک مکان کرایہ پر حاصل کرتا ہے اور اس میں کوئی ایسا کارخانہ قائم کرتا ہے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا آسان نہیں ہوتا، یا ایک دوکان حاصل کرتا ہے اور عرصہ کی محنت کے بعد مارکیٹ میں اس کے لئے حیثیت اور مقام بناتا ہے، ان حالات میں اگر کرایہ داروں کو بیک جنبش قلم اپنا کارخانہ اور اپنی دوکان اٹھا لینے کا حکم دیا جائے تو معاشی اعتبار سے اس کے لئے ضرر شدید اور ناقابل تلافی نقصان کا باعث ہوگا، ان حالات میں پگڑی کی رقم کے ذریعہ مالک اپنے مکان پر کرایہ دار کے ناقابل واپسی قبضہ کا عوض وصول کر لیتا ہے اور کرایہ دار اس ممکنہ ناگہانی نقصان سے تحفظ حاصل کر لیتا ہے، اس طرح پگڑی کا یہ رواج در اصل دوطرفہ ضرورت کی تکمیل ہے۔

پگڑی کی مختلف صورتیں ہیں جو اس وقت مروج ہیں:

① مالک ''پگڑی'' کے بجائے ''پیشگی'' (advance) کے نام سے ایک رقم کرایہ دار سے اس شرط کے ساتھ حاصل کرتا ہے کہ جب کرایہ دار مکان واپس کرے گا تو یہ رقم بھی اس کو واپس کر دی جائے گی۔

② مالک ابتداء معاملہ کے وقت ہی کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے۔

③ کرایہ دار جس نے خود پگڑی دے کر مکان حاصل کیا ہے، دوسرے کرایہ دار کو مکان دیتا ہے اور اس سے پگڑی وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مالک مکان کو مکان واپس کرے تو اس سے بھی پگڑی کی رقم لیتا ہے۔

(۴) کرایہ دار نے خود پگڑی دیئے بغیر مالک سے مکان حاصل کیا ہے، مگر وہ کسی اور کو پگڑی لے کر مکان حوالہ کرتا ہے یا خود مالک مکان ہی سے پگڑی کی رقم لے کر اس کو مکان دیتا ہے۔

زرِ ضمانت

میرا خیال ہے کہ اس طرح زرِ ضمانت کی رقم حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں اور اس رقم کی حیثیت قرض کی ہے، قرض ماننے کی صورت میں دو باتیں حل طلب رہ جاتی ہیں، اول یہ کہ قرض میں تاجیل نہیں ہوتی اور ہمارے یہاں کے عرف و رواج کے مطابق زیر بحث مسئلہ میں فریقین "اجل" کے پابند ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ مالک مکان کرایہ دار سے اس قرض کو مشروط کر دیتا ہے، پس یہ ایک شرط فاسد ہے، اور شرط فاسد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔

ان کا حل اس طرح ہے کہ قرض میں تاجیل کا گو احناف کے یہاں اعتبار نہیں اس لئے کہ قرض تبرعات کے قبیل سے ہے۔ "ولایثبت الاجل فی القروض عندنا۔"[1] تاہم امام شافعی کے یہاں تاجیل کا اعتبار ہے،[2] اور امام مالک کے ہاں نہ صرف اس کا اعتبار ہے بلکہ قرض میں تاجیل واجب ہے۔[3] سلف میں حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا، حضرت عطاء، عمرو بن دینار وغیرہ جیسے بلند پایہ اہل علم بھی تاجیل کو درست اور معتبر مانتے ہیں۔[4] اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ احناف کے نزدیک "قرض" میں تاجیل کا درست نہ ہونا عام قواعد فقہیہ سے مستنبط ہے، کسی نص صریح سے نہیں جبکہ آیت مداینت (البقرہ) بظاہر جمہور کی تائید میں ہے، اور تمام دیون بہ شمول "قرض" میں تاجیل کے معتبر ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ پس ہمارے زمانہ کے تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں جمہور کی رائے کو قبول کر لیا جائے تو مضائقہ نظر نہیں آتا۔

"اجارہ" جس شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ:

(الف): اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے منفعت ہو۔

(ب): شرط ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے آئندہ نزاع پیدا ہو جانے کا قوی امکان ہو۔

(ج): وہ شرط رواج کا درجہ نہ اختیار کر چکی ہو، چنانچہ ابن نجیم مصری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں۔ "وکل شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحدا لمتعا قدین یفضی الی المنازعة فیفسدا لاجارة."[5]

اسی طرح کوئی شرط رواج کا درجہ اختیار کر لے تو پھر وہ اجارہ کی صحت میں مانع نہیں ہوتی۔ عالمگیری میں ہے۔

---

[1] هندیه: ٤٦٨/٥ [2] احکام القرآن للجصاص: ٤٦٩/١ [3] اعلاء السنن: ٥٢٤/١٤

[4] صحیح بخاری مع فتح الباری: ٦٦/٥ [5] البحرالرائق: ١٧/٨

"رجل استاجرعبدا كل شهر بكذ اعلىٰ ان يكون طعامهٗ على المستاجرا ودابة على ان يكون علفها على المستاجر، ذكر فى الكتاب انهٗ لايجو زقال الفقيه ابوالليث فى الدابة ناخذ بقول المتقد مين امافى زمننا فالعبد ياكل من مال المستاجر عادة كذافى الظهيرية."[۱]

غرض ابواللیث نے تعامل اور عادت ہی کے پیش نظر غلام کی خوراک کی ذمہ داری کرایہ دار پر مشروط کرنے کو درست قرار دیا ہے، قرض کی یہ شرط مفضی الی النزاع نہیں ہے، یہ بات تجربات اور مشاہدات سے ثابت ہے اور اب اس شرط نے رواج کا درجہ بھی حاصل کرلیا ہے اس لئے اس شرط کو شرطِ فاسد کے درجہ میں رکھنا صحیح نہیں ہوگا۔

یہاں اس امر کو ملحوظ رکھا جانا چاہئے کہ طمانینت قلب اور وثوق کے لئے (جس کو ہمارے عرف میں "ضمانت" کہتے ہیں) فی الجملہ فقہاء کے عام اصول وقواعد سے گریز کرنا اور ایک انسانی ضرورت سمجھ کر اس کے لئے گنجائش پیدا کرنا خلاف اصل بات نہیں ہے، مثلاً اصول یہ ہے کہ راہن (مقروض) صاحب دین (مرتہن) کے پاس مال رہن رکھے کہ رہن کا معاملہ انہی دونوں حضرات کے درمیان ہے کسی اور کے پاس "مال رہن" کا رکھا جانا درست نہیں ہونا چاہئے لیکن چونکہ راہن کے لئے یہ بات موجب اطمینان نہیں ہوتی تھی، اور وہ صاحب دین کے بارے میں اس بات سے مطمئن نہیں رہتے تھے کہ وہ اس میں ناواجبی تصرف کرے اور "امین" ہونے کی فقہی حیثیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو واپس نہ کرے، اس لئے استحساناً فقہاء نے کسی تیسرے معتبر شخص کے پاس "مال رہن" رکھنے کی اجازت دی ہے، امام سرخسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے۔ "وكان هٰذاالنوع استحسان منابحاجة الناس اليه ولكونه أرفق بهم فالراهن لايا تمن المرتهن على عين ماله وعند ذلك طريق طمانية القلب لكل واحد منهما الوضع على يدعدل."[۲]

مالک مکان کا ابتداء معاملہ میں پگڑی لینا

اصل مالک مکان کا کرایہ دار سے بطور پگڑی (بدل خلو) کچھ رقم لینا تو بہر حال درست ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ کچھ حصہ اس نے ایک مشت اور تعجیلاً وصول کرلیا ہے۔ اور کچھ حصہ بالاقساط اور تدریجاً وصول کررہا ہے۔ فقہاء کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے۔ علامہ شامی نے پگڑی ہی کی ایک صورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے۔

"نعم جرت العادة ان صاحب الخلو حين يستاجر الدكان بالاجرة اليسيرة يدفع للناظر دراهم تسمىٰ خدمة هى فى الحقيقة تكملة اجرة المثل....

[۱] هنديه: ٤٤٢/٤ [۲] المبسوط: ٧٨/٢١

وكذا اذامات صاحب الخلو اونزل عن خلوه لغيره يا خذ الناظر من الوارث اوالمنزول له دراهم تسمٰى تصديقا فهذه تحسب من الاجرة ايضا.''[1]

تَرجَمَہ: ''ہاں! یہ طریقہ جاری ہے کہ صاحب ''خلو'' جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو کچھ درہم مزید دیتا ہے، جس کو ''خدمت'' کہا جاتا ہے یہ دراصل اجرت مثل کا تکملہ ہے اور جب صاحب ''خلو'' کا انتقال ہوجائے یا وہ کسی اور کے حق میں دستبر دار ہوجائے تو اس کے وارث سے یا اس شخص سے جس کے حق میں خلو سے دستبردار ہوا ہے، چند درہم لیتا ہے، جس کو ''تصدیق'' کہا جاتا ہے، اس کا شمار بھی کرایہ ہی میں ہوگا۔''

اس لئے یہ صورت کچھ زیادہ محل کلام نہیں۔

❸ پگڑی کی تیسری اور چوتھی صورت کے احکام کی تحقیق کے لئے ضروری ہے کہ پہلے چند بنیادی امور کی تنقیح کرلی جائے۔

اوّل: یہ کہ کیا ''حق ملکیت'' اور ''حق قبضہ'' دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں یا یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوکر الگ الگ اشخاص کے لئے بھی ثابت ہوسکتے ہیں؟

دوم: حقوق کی خرید وفروخت درست ہے یا نہیں؟ اور اگر بعض حقوق قابل خرید وفروخت ہیں تو آیا ''حق خلو'' یعنی ''حق قبضہ'' بھی منجملہ ان حقوق کے ہے یا نہیں؟

سوم: خود فقہاء نے پگڑی کے بارے میں کیا کچھ لکھا ہے اور اس سے ہم کو کیا روشنی مل سکتی ہے؟

حق ملکیت اور حق قبضہ

اہل نظر کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ ملکیت اور قبضہ کے حقوق دو مستقل حقوق ہیں، گو اصل میں جس کو کسی شے پر ملکیت حاصل ہو، وہی اس پر قبضہ کا بھی مالک ہے مگر شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں کہ ملکیت ایک شے پر کسی اور کی ہے اور قبضہ اور انتفاع کا حق کسی اور کو، عاریت پر سامان حاصل کرنے والوں اور کرایہ داروں کو سامان سے انتفاع کا حق حاصل ہوتا ہے، حالانکہ ملکیت مالک کی ہوتی ہے، سامان جس کے پاس رہن رکھا جائے وہ اس پر قبضہ کا حق دار ہے، حالانکہ اصل مالک کی ملکیت اب بھی اس پر باقی ہے۔ یہ تو عارضی طور پر مالک کے حق قبضہ سے محرومی کی مثالیں ہیں، بعض ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ مالک مستقل طور پر قبضہ اور انتفاع کے حق سے محروم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے ایک غلام کے بارے میں ایک شخص کے لئے ملکیت

[1] ردالمحتار: ۱۷/٤

اور دوسرے شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی، تو اس غلام پر پہلے شخص کی ملکیت قائم رہے گی، اور دوسرے شخص کا قبضہ اور خدمت لینے کا حق۔

حقوق کی خرید و فروخت

جہاں تک حقوق کی خرید و فروخت کی بات ہے تو یہ اس امر پر موقوف ہے کہ حقوق بھی مال کے قبیل سے ہیں یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی، احمد رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک حقوق اور منافع کا شمار بھی مال میں ہے، امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کی طرف منسوب ہے کہ آپ کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شے کا مادی وجود (عین) ضروری ہے، قاضی ابوزید دبوسی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

"الاصل عند الامام القرشی ابی عبد اللّٰہ محمد بن ادریس الشافی قدس اللّٰہ سرہ ونو رضریحہ ان المنافع بمنز لۃ الاعیان القائمۃ وعند نابمنزلۃ الاعیان فی حق جوازا لعقد علیھا لاغیر."[1]

تَرْجَمَہ: "امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔"

پھر چند مسائل ذکر کئے ہیں، جن میں اسی اصولی اختلاف کی بنا پر احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح ہیں:

مغصوبہ مکان میں غاصب جتنے دنوں رہے، شوافع کے نزدیک اتنے دنوں کا کرایہ واجب ہوگا، احناف کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔

مشاع یعنی غیر منقسم اور مشترک زمین و مکان کو جس طرح فروخت کرنا درست ہے، اسی طرح شوافع کے یہاں کرایہ پر دینا جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک عذر کی بنا پر معاملۂ اجارہ ختم نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ مکمل شدہ بیع ختم نہیں کی جاسکتی، احناف کے نزدیک اعذار کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

جس طرح معاملۂ بیع، خریدار اور فروخت کنندہ میں سے کسی کے موت سے ٹوٹتا نہیں ہے بلکہ خریدار کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اسی طرح شوافع کے نزدیک اجارہ بھی کرایہ دار مورث کی موت کے بعد اس کے

[1] تاسیس النظر: ص ۱۶۲

ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

جس طرح خرید وفروخت میں خریدار کو مبیع پر قبضہ کے ساتھ ہی پوری قیمت ادا کردینی ہوتی ہے، اسی طرح شوافع کے نزدیک اجارہ میں بھی کرایہ دار قبضہ کرتے ہی پورا کرایہ ادا کردے گا، جب کہ احناف کے نزدیک کرایہ کی ادائیگی تدریجاً واجب ہوگی[1]

غرض شوافع کے نزدیک چونکہ منافع بھی مال ہیں[2] اس لئے اجارہ جس میں منافع کا مالک بنایا جاتا ہے، گویا وہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ ''بیع'' میں ''مال اعیان'' کو فروخت کیا جاتا ہے اور اجارہ میں ''مال کے منافع کو''۔ پس احناف اور جمہور کے درمیان بنیادی اختلاف ''مال'' کی تعریف میں ہے، احناف کے نزدیک مال وہ مادی اشیاء ہیں جن کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہو۔ ''والمال مايمكن احرازه[3]''، جب کہ شوافع اور جمہور کے نزدیک بقول علامہ ابن ہمام کے جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کیا گیا ہے، سب مال ہے ''المال اسم لماهو غير نامخلوق لمصالحنا.''[4]

لیکن احناف کے نزدیک بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ بعض ایسی جزئیات بھی مل جاتی ہیں، جن میں ''حقوق'' کو مال کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ فروخت کردینا جائز ہے۔ اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گذرنے کا ''حق'' بیچنا بھی جائز ہے۔ ''وان كان الثانی ففی بيع حق المرور روايتان[5]''، یہ حق کو مال تسلیم کرنے کی بہترین مثل ہے۔

اسی طرح بعض مواقع ''پر منافع'' کو بھی مال تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ ''مال متقوم'' ہی مہر بن سکتا ہے، جو چیز مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی ''المهرانمايصح بكل ماهو مال متقوم[6]''، لیکن مکان میں سکونت اور جانور پر سواری کو بھی مہر قرار دینے کو صحیح مانا گیا ہے بلکہ صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ امام محمد کے نزدیک ''خدمت'' بھی مال ہے۔ ''ثم علی قول محمد تجب قيمة الخد مة لأن المسمٰى مال إلا أنه عجزعن التسليم بمكان المنا قضة[7]''۔ اب ظاہر ہے کہ ''خدمت'' اعیان میں سے نہیں ہے بلکہ منافع یا حقوق ہی کی قبیل سے ہے۔

۴ ...... یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ ''مال'' کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ نہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت سے ثابت ہے اور نہ صاحب مذہب امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی صراحت سے، اس لئے گو فقہ حنفی کی عام متون میں ''حقوق مجردہ'' کی بیع کو منع کیا گیا ہے، لیکن فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اس باب میں توسع کی راہ

---

[1] حواله سابق ص ٦٣ [2] هدايه: ٣٦٧/٣، كتاب الغصب [3] هدايه
[4] فتح القدير: ٢٨١/٨ [5] هدايه: ٤/٣ [6] هدايه، ربع دوم [7] هدايه، ربع دوم: ص ٣٠٨

اختیار کی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے کچھ عوض لے کر "حق وظیفہ" سے دست کش ہونے کو عرف کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔

"وقد تعارف الفقهاء بالقا هرة النزول عن الوظائف بان يعطى لصا حبها وتعارفوا ذالك فينبغي الجواز وأنه لونزل له وقبض منه المبلغ ثم أرادالرجوع عليه لايملك ذلك."[1]

ترجمہ: "قاہرہ میں صاحب وظیفہ کا کچھ لے کر حق وظیفہ سے اس کے حق میں سبکدوش ہوجانا فقہاء کے یہاں معروف ہے اور یہی ان کا عرف ہے، اس لئے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے اگر وظیفہ سے سبکدوش ہوا اور اس کے بدلہ کچھ رقم وصول کر لے پھر اس سے رجوع کرنا چاہے تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔"

اور علامہ شامی کا بیان ہے:

"قال العلامة العيني فى فتاواه ليس للنزول شيء يعتمد عليه ولكن العلماء والحكام مشوا ذالك للضرورة واشترطوا امضاء الناظر لئلايقع فيه نزاع."[2]

ترجمہ: "علامہ عینی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ وظیفہ سے بالعوض سبکدوشی پر کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں، لیکن علماء و حکام نے از راہ ضرورت اس کی اجازت دی ہے اور قاضی کی منظوری کی شرط لگائی ہے تا کہ نزاع نہ پیدا ہو۔"

متولی اگر اپنے حق تولیت سے کسی اور کے حق میں دست کش ہوجائے اور اس کے بدلہ اس سے معاوضہ حاصل کرے، تو آیا یہ صورت درست ہوگی، ہمارے اکثر فقہاء کا رجحان اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے کہ یہ "حقوق مجردہ" پر عوض وصول کرنا ہے، لیکن حموی کا بیان ہے کہ شیخ نورالدین علی مقدسی نے "رمز شرح کنز" میں اس کا عوض لینے کو درست قرار دیا ہے۔ "قال الحموى وقد استخرج شيخ مشائخنانورالدين على المقدسي صحة الاعتياض عن ذالك فى شرحه على نظم الكنز."[3]

اگر کسی شخص نے ایک آدمی کے لئے غلام کی ملکیت کی اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی، پس جس کے لئے خدمت کی وصیت کی، وہ غلام کے مالک سے معاوضہ لے کر اپنے "حق خدمت" سے سبکدوش ہوجائے تو ایسا کرنا درست ہے[4] "لو صالح موصى له بالرقبة على مال دفعه للموصى له بالخدمة ليسلم العبد له"[5]

---

[1] الاشباه والنظائر: ص ١٠٤، القاعدة السادسه
[2] ردالمحتار: ١٤/٤
[3] حواله سابق: ١٥/٤
[4] ردالمحتار: ١٥/٤
[5] ردالمحتار: ١٥/٤

گو فقہاء نے اس کی تاویل لی ہے اور اس کو حق فروخت کے بجائے ''اسقاط حق'' کا عوض قرار دیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ ''اسقاط حق'' کی صورت میں بھی عوض اسی لئے دیا جا رہا ہے کہ جس حق کا اسقاط کیا گیا ہے وہ قابل ''عوض'' تھا۔

علامہ شامی ہر چند کہ ''حقوق مجردہ'' کی بیع اور اس کا عوض حاصل کرنے کے لئے عدم جواز کی طرف میلان رکھتے ہیں، تاہم ان کو بھی اعتراف ہے کہ:

''ان عدم جوازالا عتیاض عن الحق لیس علیٰ اطلاقه ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود أنه أفتی بجوازاخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائرالمتشابهة للبحث فيها مجال.''[1]

تَرجَمَہ: ''حق پر عوض لینے کا ناجائز ہونا اپنے اطلاق پر نہیں ہے، میں نے بعض اہل علم کی تحریروں میں مفتی ابوالسعود کے متعلق دیکھا کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف کا عوض لینے اور پھر اس سے رجوع کے صحیح نہ ہونے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے، نظائر میں تعارض ہے اور بہت کچھ بحث کی گنجائش ہے۔''

اصل یہ ہے کہ مال وغیرہ کی کتاب وسنت میں کوئی تعریف نہیں کی گئی ہے، اس لئے ''مال'' کی حقیقت ہر زمانے کے عرف پر موقوف ہے۔ اگر کسی زمانہ میں حقوق ومنافع کی خرید وفروخت شروع ہو جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ اب ''اعیان'' کی طرح یہ چیزیں بھی ''مال'' کے زمرہ میں آگئی ہیں، اس لئے گو احناف میں متقدمین ''حقوق'' کو مال تسلیم نہیں کرتے اور اس لئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت بھی نہیں دیتے، لیکن بعد کو چل کر عرف میں حقوق ومنافع بھی مال کے درجہ میں آ گئے، اس لئے اب ان کا شمار مال ہی میں ہے اور چونکہ یہ عرف کتاب وسنت کی کسی نص صریح یا اجماع کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہیں کیا جائے۔

چونکہ قبضہ بھی منجملہ حقوق کے ہے، اس لئے ایسا کہا جا سکتا ہے کہ پگڑی اسی ''قبضہ'' کی قیمت ہے، اس طرح مالک مکان نے پگڑی لے کر اپنا حق قبضہ گویا فروخت کر دیا ہے اور کرایہ دار نے پگڑی ادا کر کے مستقل طور

---

[1] ردالمحتار: ۴/۱۵، پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ''حقوق مجردہ'' کا اطلاق کس پر ہوگا؟ صرف ان حقوق پر جو دفع ضرر کے لئے ہوں، جیسے حق شفعہ وغیرہ، یا ان حقوق پر بھی جن سے کوئی مالی منفعت متعلق ہو، بعض فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حقوق کا تعلق مالی منفعت سے ہو یا اعیان سے ہو وہ ''حقوق مجردہ'' نہیں ہیں بلکہ اعیان کے حکم میں ہیں، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

اماحق المروريتعلق بعين تبقى وهوالارض فاشبه الاعيان (هدايه، ربع سوم: ص ٤)

پر یہ حق حاصل کرلیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کے ارشادات

اب تک اس مسئلہ پر جو کچھ بحث کی گئی ہے، وہ صرف اصولی نوعیت کی ہے اور خود اس مسئلہ پر فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، اب ہم خاص اس مسئلہ کی طرف آتے ہیں، حموی نے اشباہ کی شرح میں اس پر ایک گونہ تفصیل سے بحث کی ہے اور اسی کو حک و اضافہ کے ساتھ علامہ شامی نے ''ردالمحتار جلد ۴ ص ۱۴، ۱۵'' میں نقل کیا ہے۔

علامہ ابن نجیم نے اشباہ میں بحث کی ہے کہ ایسا عرف احکام میں معتبر ہوگا جو ''عام'' ہو، عرف عام سے ایسا رواجِ عمل مراد ہے جو ہر علاقہ اور طبقہ میں مروج ہو، اس کے مقابلہ میں کسی خاص علاقہ اور مقام کا عرف، جس کو اصطلاح میں ''عرف خاص'' کہا جاتا ہے، احکام پر اثر انداز نہ ہوگا، پھر لکھا ہے کہ یہ کوئی قاعدہ مسلمہ نہیں ہے بلکہ بعض مشائخ نے ''عرف خاص'' کو بھی معتبر مانا ہے، پھر کہتے ہیں کہ اگر عرف خاص کا اعتبار کیا جائے تو:

''ینبغی ان یفتی بان مایقع فی بعض اسواق القاھرہ من خلو الحوانیت لازم و یصیر الخلوفی الحانوت حقاله فلایملك صاحب الحانوت اخراجه منها ولا اجارتهالغیره ولو کانت وقفا وقد وقع فی حوانیت الجملون بالغوریة ان السلطان الغوری لما بنا ها اسکنها للتجار بالخلو وجعل لکل حانوت قدرا اخذہ منهم و کتب ذالك بمکتوب الوقف''[1]

تَرْجَمَہ: ''قاہرہ کے بعض بازاروں میں جو دکانوں کی پگڑی کا سلسلہ ہے اس کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہئے اور یہ کرایہ دار کا حق ہوجاتا ہے، مالک دکان اس کو نکالنے اور دوسرے کو کرایہ پر دینے کا مجاز نہیں ہے گو وہ دکانات وقف کی ہوں۔ ''غوریہ'' میں ''جملون'' کی دکانات میں یوں ہوا کہ جب سلطان غوری نے اس کو تعمیر کیا تو تجار کو حق خلو کے ساتھ سکونت عطا کی اور ہر دکان کے لئے ایک مقدار مقرر کردی جو سلطان نے ان سے وصول کی اور وقف کی دستاویز میں اس کو لکھ دیا۔''

چنانچہ فقہاء مالکیہ نے عموماً ''حق خلو'' کو تسلیم کیا ہے اور اس کی بیع وغیرہ کو بھی درست قرار دیا ہے، علامہ حموی نے اس مسئلہ سے متعلق ایک استفتاء اور علامہ ناصر الدین لقانی مالکی کا جواب اس طرح نقل کیا ہے:

علماء کرام اور ائمہ دین کی دکانوں کے حق خلو کے سلسلہ میں کیا رائے ہے؟ جو لوگوں کے درمیان اس

---

[1] الاشباہ والنظائر: ص ۱۰۳، ۱۰۴

شہر میں اور دوسرے شہروں میں رائج ہے، لوگوں نے اس کے ذریعہ مال کثیر حاصل کیا ہے، یہاں تک کہ بعض بازاروں میں اس کی قیمت چار سو دینار سونے تک جا پہنچی ہے، پس اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کا وارث شرعی موجود ہو تو کیا وہ لوگوں کے عرف کے مطابق اپنے مورث کے حق خلو کا حقدار ہوگا یا نہیں؟ اور اگر شخص متوفی پر دین ہو اور اس نے کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے قرض ادا ہو سکے تو کیا اس کے دکان کے حق خلو سے اس کا دین ادا کیا جائے گا؟

جواب: الحمدللہ رب العالمین، ہاں جب کسی شخص کا انتقال ہوا اور اس کا وارث شرعی ہو تو عرف و رواج کے مطابق وہ اس کے حق خلو کا وارث ہوگا اور انتقال ہوا اور اس پر دین ہو اور کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے یہ دین ادا ہو سکے تو اس کے ''حق خلوٗ'' سے ادا کیا جائے گا۔ واللّٰہ سبحانہٗ وتعالٰی اعلم۔[۱]

حموی نے اس مسئلہ پر علامہ شہاب الدین احمد سنہوری مالکی کا فتویٰ بھی ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''الخلوات الشرعية يصح وقفها ويصير لا زما منبر ما مع شروط اللزوم كا لجواز وانتفاء المانع كالد ين كو قف صحيح الا ملا ك ويجب العمل بذالك ورهنه واجارته وعا ريته والمعاوضة عليه كل ذالك صحيح''[۲]

ترجمہ: '''''حق خلوٗ' کا وقف کرنا صحیح ہے اور وہ لازم و نافذ ہو جائے گا بہ شرطیکہ وقف کے لازم ہونے کی شرطیں موجود ہوں مثلاً یہ کہ اس کا وقف جائز ہو اور دین وغیرہ اس سے مانع نہ ہو جیسا کہ صحیح الاملاک چیزوں کا وقف ہوتا ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اس حق خلو کو رہن رکھنا، اس کا کرایہ پر دینا، عاریت پر دینا اور اس پر معاوضہ لینا یہ سب درست ہوگا۔''

ہر چند کہ علامہ اجہوری نے اس سے اختلاف کیا ہے، مگر اجہوری کا بیان ہے کہ جس فتویٰ کو قبول حاصل ہوا، وہ ناصر الدین لقانی اور شہاب الدین سنہوری کا فتویٰ ہے۔

''لكن الذى شاع و ذاع و ملأ الارض والبقاع واكب الناس علىٰ مقتضاه و العمل بمضمونه و فحواه ما افتى به العلامة الشيخ احمد السنهورى من صحة وقف الخلو.''[۳]

فقہاء احناف میں بھی محمد بن بلال حنفی نے ''حق خلوٗ'' کو درست تسلیم کیا ہے اور قاضی خان کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

---

[۱] حموی على الا شباه: ص ۱٦٣　[۲] حواله سابق: ص ١٦٤　[۳] حواله سابق

"رجل باع سکنی له فی حانوت لغیره فاخبر المشتری اجرة الحانوت کذا فظهر انها اکثر من ذالك قالوا لیس له ان یرد السکنی بهذا العیب"[1]

ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں حاصل "حق سکونت" کو فروخت کیا، خریدار کو اطلاع دی گئی کہ دکان کی اجرت اتنی ہے، لیکن بعد کو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اجرت اس سے زیادہ ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس عیب کی بناء پر وہ حق رہائش واپس نہیں کرسکتا۔

حموی کا بیان ہے کہ اس جزئیہ سے تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دار السلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابوالسعود نے بھی "حق خلو" کے ثابت ہونے پر استدلال کیا ہے[2] لیکن شامی نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے کہ سکنی یہاں بمعنی "حق رہائش" نہیں ہے بلکہ اس سے ایسی مادی چیز مراد ہے جو دکان سے لگی ہوئی ہو "المراد بها عین مرکبة فی الحانوت[3]" اور حموی نے بھی ثابت کیا ہے کہ سکنی سے وہ لکڑی مراد ہے جو دکان وغیرہ کی عمارت کے ساتھ لگی ہوتی ہے "ما یکون من الخشب مرکبا فیها."[4]

اس تنقید سے گو یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ محمد بن بلال حنفی کا استدلال صحیح نہیں ہے تاہم اس معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی کچھ اہل علم نے اس کو جائز سمجھا ہے۔

شامی کا بیان ہے کہ علامہ عبدالرحمٰن آفندی نے بھی "حق خلو" کو ثابت کیا ہے۔

"وممن أفتى بلزوم الخلوالذى يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولى أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندى العمادى صاحب هدية ابن العماد وقال فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره مالم يدفع لهٔ المبلغ المرقوم فيفتى بجواز ذالك للضرورة قياسا على بيع الوفاء الذى تعارفه المتاخرون إحتيالا على الربا."[5]

ترجمہ: "جن لوگوں نے متولی یا مالک کو دی گئی رقم کے مقابلہ میں حاصل شدہ "حق خلو" کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے، ان میں ایک علامہ محقق عبدالرحمٰن آفندی عمادی صاحب "ہدیہ ابن عماد" بھی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ مالک دکان جب تک "صاحب خلو" کو وہ متعین رقم نہ دے دے نہ اس کرایہ دار کو نکال سکتا ہے، نہ کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے، لہٰذا "بیع وفاء" (سود سے بچنے کی غرض سے متاخرین کے یہاں جس کا رواج ہے) پر قیاس کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔"

---

[1] ردالمحتار: ٤/٦١ [2] حموی: صفحه ١٦٢ [3] شامی: ٤/١٦
[4] حموی: صفحه ١٦٢ [5] ردالمحتار: ٤/١٧

پھر اس پر شامی کا یہ نوٹ ظاہر کرتا ہے کہ ان کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

"قلت وهو مقيد أيضا بما قلنا بما اذا كان يدفع أجرا لمثل والا كانت سكناه بمقابلة مادفعهٔ من الدراهم عين الربا كما قالوا فيمن دفع للمقرض دارا ليسكنها أو حمارالبركبه الى أن يستوفى فرضه أنه يلزمه أجرة الدار أوالحمار علىٰ أن مايا خذه المتولى من الدراهم ينتفع به لنفسه فلولم يلزم صاحب الخلو اجرة المثل للمستحقين يلزم ضياع حقهم اللّهم إلا أن يكون ماقبضه المتولى صرفه فى عمارة الوقف حيث تعين ذالك طريقا الى عمارته ولم يوجدمن يستا جره بأجرة المثل مع دفع ذالك المبلغ اللا زم للعمارة فحينئذ قد بقال بجواز سكناه بدون أجرة المثل للضرورة ومثل ذالك يسمىٰ فى زماننا مرصدا." [1]

ترجمہ: "میں کہوں گا کہ اس کا جواز بھی اس صورت کے ساتھ مقید ہوگا جب کہ کرایہ دار اجرت مثل ادا کرے ورنہ اس کے دیئے ہوئے دراہم کے مقابلہ میں اس میں سکونت عین ربا ہوگا جیسا کہ فقہاء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو قرض دہندہ کو مکان رہنے یا گدھا سواری کے لئے اس وقت تک کے لئے دے جب تک کہ قرض وصول نہ کرلے کہ قرض دہندہ پر مکان یا گدھے کا مناسب کرایہ ادا کرنا ضروری ہوگا، علاوہ ازیں متولی جو دراہم لیتا ہے اس سے صرف اپنی ذات کے لئے فائدہ اٹھاتا ہے، پس اگر صاحب خلو پر مستحقین وقف کے لئے مناسب کرایہ ضروری قرار نہ دیا جائے تو ان کے حق کو رائیگاں کرنا لازم آئے گا، سوائے اس کے کہ متولی نے جو رقم حاصل کی ہو اسے وقف کی درستگی پر صرف کرے جہاں کہ اس کی درستگی کے لئے یہی طریقہ متعین ہو اور ایسے لوگ نہ ملیں جو وقف کی درستگی و آبادکاری کے لئے مطلوبہ رقم دینے کے ساتھ ساتھ مناسب کرایہ بھی ادا کریں، تو ان حالات میں ضرورۃً مناسب کرایہ کے بغیر بھی کرایہ پر لگانے کی اجازت دی جائے گی، اور اس نوعیت کے معاملہ کو ہمارے زمانہ میں "مرصد" کہا جاتا ہے۔"

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے "الاقناع فی حل الفاظ ابی الشجاع" [2] کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ شوافع کے نزدیک بھی "بدل خلو" لینا جائز ہے اور مالکی علماء متاخرین میں ابراہیم ریاحی، شیخ محمد بیرم رابع تونسی، شیخ محمد سنوسی قاضی تونس اور شیخ شاذلی بن صالح باس مفتی تونس کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق نقل کیا ہے۔[3]

[1] ردالمحتار: ۱۷/٤ [2] جلد۳ صفحہ ۳ [3] الفقه الاسلامی وادلته: ۵۳/٤، ۷۵۱

''زواہر جواہر'' میں ''واقعات الضریری'' سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا گیا ہے:

''رجل فی یدہ دکان فغاب فرفع المتولی أمرہٗ للقاضی فأمرہ القاضی بفتحہ واجارتہ ففعل المتولی ذالك وحضرا لغائب فھرأولٰی بدکا نہ وان کان لہ خلوفھو أولیٰ بخلوہٖ ایضاًولہ الخیارفی ذلك، فان شاء فسخ الاجارۃ وسکن فی دکانہ وان شاء أجازھا ورجع بخلوہ علی المستا جرویومرالمستا جربأداء ذالك ان رضی بہ والا یومربا لخروج من الدکان''[1]

ترجمہ: ''جس کے پاس دکان ہے اور وہ غائب ہوجائے، پھر متولی اس کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے، قاضی اس کو کھولنے اور کرایہ پر لگادینے کا حکم دے، متولی ایسا کرلے اور مذکور غائب آدمی آجائے تو وہ اس دکان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اس کو اختیار ہوگا چاہے تو (اس کی غیبت میں ہونے والی) کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کرے اور خود دکان میں رہے اور چاہے تو اس کو درست قرار دے اور اس نئے کرایہ دار سے ''خلو'' کے لئے رجوع کرے، نیز اس دوسرے کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ اگر وہ اس پر راضی ہو تو خلوادا کرے، ورنہ اس دکان کو چھوڑ دینے کا حکم دیا جائے گا۔''

مگر حموی نے ''واقعات ضریری'' کی طرف اس عبارت کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ''جامع الفصولین'' وغیرہ معتمد متون میں اس جزئیہ میں ''خلو'' کا کوئی ذکر نہیں ہے۔[2]

شامی نے بعض جزئیات نقل کی ہیں جن سے ''حق خلو'' پر استدلال کیا جاتا ہے مثلاً وقف کی زمین پر کوئی شخص ناظر اوقاف کی اجازت سے عمارت تعمیر کرے یا درخت لگائے تو اس کو حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کا مناسب کرایہ ادا کرتے ہوئے اس پر قابض رہے، اس سے یہ زمین چھینی نہیں جاسکتی ایسے شخص کو علامہ شامی کے زمانہ میں ''صاحب کردار'' کہا جاتا تھا:

''وقد صرح علماء نابان لصاحب الکردار حق القرار وھو أن یحدث المزارع والمستا جر فی الارض بناء أوغرسا أوکبسا بالتراب باذن الواقف أو الناظر فتبقی فی یدہ.''[3]

ترجمہ: ''ہمارے علماء نے صراحت کردی ہے کہ صاحب کردار کو رہنے کا حق حاصل ہوگا، کردار سے مراد یہ ہے کہ واقف یا ناظر اوقاف کی اجازت سے کاشتکار یا کرایہ دار زمین میں کوئی عمارت تعمیر کر دے، یا گہری زمین کو مٹی سے بھر دے تو وہ اس کے قبضہ میں رہے گا۔''

[1] شامی: ۱۶/٤ [2] حموی: ص ۱٦۳ [3] ردالمحتار: ۱٦/٤

البتہ اگر صاحب زمین نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر اس پر عمارت تعمیر کی تھی کہ وہ تعمیر کے بعد یہ عمارت اسے کرایہ پر دے گا، اس صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ''حق خلو'' کے ثابت ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے:

''وقد يقال ان الدراهم التى دفعها صاحب الخلو للواقف واستعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الارض بالتراب فيصير له حق القرار فلايخرج من يده اذاكان يدفع اجرالمثل ومثله مالوكان يرمّ دكان الوقف ويقوم بلوازمها من ماله باذن الناظر''[1]

ترجمہ: ''کہا جاتا ہے کہ جو دراہم صاحب خلو واقف کو دیتا ہے اور واقف اس کے ذریعہ وقف کی تعمیر میں مدد لیتا ہے وہ گہری زمین کے مٹی سے بھرنے کے مشابہ ہے، لہٰذا اس کو بھی ''حق قرار'' حاصل ہوگا اور اگر وہ مناسب کرایہ دیتا رہے تو اس سے واپس نہیں لیا جاسکے گا اور یہی حکم اس شخص کا ہوگا جو اپنے مال سے وقف کی دکان کی مرمت کرے اور ناظر کی اجازت سے اس کے لوازم کی تکمیل کرے۔''

حموی نے بھی اس کو ایک طرح کی ''بیع'' تسلیم کیا ہے اور اس کو درست قرار دیا ہے۔ ''وحينئذ فله أخذ الخلو ويورث له وأما كو نه اجارة لازمة فهذا لانزاع فيه.''[2]

جن حضرات نے ''حق خلو'' سے انکار کیا ہے، ان کے سامنے حسب ذیل نکات ہیں:

اوّل: یہ کہ اس طرح مالک مکان اس اختیار سے محروم ہوجاتا ہے کہ وہ جسے چاہے اپنی دکان کرایہ پر دے، ''اليس هذ احجر على الحرالمكلف عما يملكه شرعابما لم يقل به صاحب المذهب[3]''

دوم: اس سے خصوصیت سے اوقاف کو نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ عام طور پر کرایہ دار جو ''حق خلو'' کا مالک ہے، وہ کرایہ اتنا کم ادا کرتا ہے جو اس کے عام اور مناسب ومعروف کرایہ سے کم ہوتا ہے اور ناظر اوقاف چونکہ اس کو نکال نہیں سکتا اس لئے وہ مجبور ہوتا ہے۔[4]

سوم: شفیع حق شفعہ سے دستبرداری، بیوی اپنی نوبت اور باری سے دستبرداری اور مخیّرہ اختیار تفریق سے دستبرداری کی کوئی قیمت وصول نہیں کرسکتی، پس کرایہ دار بھی حق استفادہ سے دستبردار ہونے پر کوئی عوض مالک مکان یا نئے کرایہ دار سے وصول کرنے کا حقدار نہیں ہوگا، شامی نے اس کی طرف ''کسی کے حق میں وظیفہ سے سبکدوشی کا عوض وصول کرنے'' کے ذیل میں اشارہ کیا ہے۔

چہارم: کرایہ دار کا مالک مکان کو مکان حوالہ کرتے ہوئے اس سے بدل خلو وصول کرنا رشوت ہے، کیونکہ یہ اس

[1] حواله سابق: ص ١٧ [2] حموی: ص ١٦٣ [3] حواله سابق: ص١٦١ [4] ردالمحتار: ١٦/٤

کی ملکیت نہیں اور اس پر اس کو واپس کر دینا ضروری ہے۔

پنجم: ''بدل خلو'' اور ''استحقاق خلو'' ہر جگہ کا عرف نہیں بلکہ قاہرہ وغیرہ چند خاص مقامات کا عرف ہے اور عرف خاص حجت نہیں ہے، جو احکام شرعیہ پر اثر انداز ہو سکے۔

ان میں بعض نکات تو وہ ہیں جن کا جواب خود شامی اور اشباہ میں موجود ہے، حق شفعہ پر قیاس کا جواب شامی نے یوں دیا ہے کہ حقوق دو طرح کے ہیں ایک وہ جو صاحب حق سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہیں، جیسے حق شفعہ وغیرہ، ان حقوق سے دستبرداری کا کوئی عوض نہیں ہے، کیونکہ ان سے دستبردار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کے لئے باعث ضرر نہیں ہے اور وہ اس حق کا ''حقدار'' ہی نہیں ہے۔

دوسرے حقوق وہ ہیں جو بطور بر وصلہ کے واجب ہوتے ہیں، جیسے حق قصاص کے عوض میں دیت، حق نکاح کے عوض بدل خلع اور حق ملکیت کے بدلہ غلام کی قیمت، یہ حقوق مستقل ہیں، اس لئے شریعت نے ان پر عوض کی گنجائش رکھی ہے، پس ''خلو'' کو اگر ''کرایہ دار'' کا مستقل حق مان لیا جائے تو ظاہر ہے وہ قابل عوض قرار پائے گا۔

رشوت ایسی رقم ہے جو کسی حق کے مقابلہ میں نہ لی گئی ہو، اور یہاں ''خلو'' کے مقابلہ میں یہ عوض وصول کیا جا رہا ہے، شامی نے اس پر یہ استدلال بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت حسن رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے جائز حق خلافت سے حضرت امیر معاویہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے مقابلہ دستبرداری اختیار کی اور اس پر اپنے لئے مخصوص وظیفہ وغیرہ کی شرط مقرر کرائی لیکن ظاہر ہے کہ حضرت حسن رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے اس عمل کو کسی نے بھی رشوت قرار نہیں دیا۔

جہاں تک کرایہ دار کے کم کرایہ ادا کرنے کی بات ہے جس سے اوقاف کو نقصان پہنچتا ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ ''صاحب مکان'' کو ایک دفعہ طے شدہ مدت کرایہ کی تکمیل کے بعد ''کرایہ'' میں اضافہ اور از سر نو کرایہ طے کرنے کی گنجائش موجود ہے، اوپر گذر چکا ہے کہ اگر کسی شخص نے ''اوقاف'' کی زمین میں تعمیر کی تو بالاتفاق اس کو ''خلو'' کا حق حاصل ہوگا مگر شرط ہے کہ مناسب کرایہ ادا کرتا رہے۔ ''فلایخرج من یدہ اذا کان یدفع اجرالمثل''[1]

رہ گئی یہ بات کہ ''خلو'' کا حق ماننے کی صورت میں مالک مکان پر جبر اور اس کے اختیارات کو سلب کرنا لازم آئے گا۔ تو اس بارے میں اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھا جانا چاہئے کہ جہاں کہیں انسان اپنے اختیار کی قیمت وصول کر چکا ہو، وہاں اس کا اختیار سلب کیا ہی جاتا ہے، تمام عقود و معاملات کی اساس اسی پر ہے اسی طرح جہاں وہ کسی معاہدہ کے تحت دوسرے کو اختیار سونپ چکا ہو، وہاں اس کا مسلوب الاختیار ہو جانا اس کے تقاضائے حریت

[1] شامی: ۱۷/٤

کے خلاف نہیں۔ وکالت کے تمام احکام اسی پر مبنی ہیں، اس لئے جب مالک مکان نے کرایہ دار سے ''بدل خلوٗ'' وصول کر لیا ہو یا ''حق خلوٗ'' کے ساتھ معاملہ طے کیا ہو تو طبعی بات ہے کہ وہ اس دکان پر ملکیت کے باوجود حق تصرف سے محروم ہو جاتا ہے۔

اب صرف یہی بات رہ جاتی ہے کہ ''خلو کا حق'' چونکہ عرف خاص پر مبنی ہے اس لئے معتبر نہ ہوگا۔ تو اول تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے خود شامی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تو یہ عرف اس کے لئے ناسخ اور مقید نہیں بن سکے گا۔ ورنہ تو بہت سے مسائل میں فقہاء نے ''عرف خاص'' کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ یمین وقسم، عقود و معاملات اور وقف وغیرہ میں متکلم کے کلام کا مفہوم مقامی عرف کے مطابق ہی متعین کیا جاتا ہے، "فافادان عدم اعتباره بمعنی انه اذا وجد النص بخلافه لایصلح ناسخاللنص ولامقیدا له والا فقد اعتبروه فی مواضع کثیرة منها مسائل الا یمان وکل عاقد و واقف وحالف یحمل کلامهٔ علی عرفه"[۱]

چونکہ یہ مسئلہ بھی اجتہادی نوعیت کا ہے اور ''خلوٗ'' کی نفی پر کوئی نص موجود نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء احناف نے بھی لکھا ہے کہ قاضی فقہ مالکی کی رعایت کرتے ہوئے اگر ''حق خلوٗ'' کے ثابت ہونے کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اور رافع اختلاف'' قرار پائے گا، "لیس الغرض بایراد هذه الجمل القطع بالحکم بل لیقع الیقین بارتفاع الخلاف بالحکم حیث استوفی شرائطه من مالکی یراه اوغیره صح ولزم وارتفع الخلاف"[۲] اس لئے اس مسئلہ میں ''عرف خاص'' کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے۔

دوسری اور تیسری صورتوں کا حکم

پس ان تفصیلات کی روشنی میں اس گنہگار کی رائے ہے کہ:

❶ ''حق خلوٗ'' جو ''حق قبضہ'' سے عبارت ہے، ایک مستقل حق ہے اور منجملہ ان حقوق کے ہے جن کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔

❷ مالک مکان اگر کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے تو وہ ''حق قبضہ'' فروخت کر دیتا ہے، اور اب خریدار مکان کا مالک ہو جاتا ہے، وہ جسے چاہے اس کے ہاتھوں جس قیمت میں چاہے، فروخت کر دے، خود مالک سے یا کسی اور کرایہ دار سے۔

❸ اس کے ساتھ ماہانہ کرایہ قبضہ کے ساتھ ساتھ اس مکان سے انتفاع کا عوض ہے جس کا مالک مکان بحیثیت

---

[۱] ردالمحتار: ١٤/٤ [۲] ردالمحتار: ١٧/٤

مالک حقدار ہے۔

چوتھی صورت

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جن صورتوں میں کرایہ دار نے اصل مالک کو پگڑی ادا نہیں کی ہے، ان صورتوں میں وہ معاہدہ کے مطابق صرف انتفاع کا حق رکھتا ہے، جس کا عوض کرایہ کے نام سے وہ ادا کرتا ہے، وہ حق قبضہ کا مالک نہیں کہ کسی اور سے اس کو خرید سکے یا خود مالک مکان کو حوالہ کرتے ہوئے اس کی قیمت حاصل کر سکے۔ یہ اس فقیر کی شخصی رائے ہے جس میں تاویل وحیل کے بجائے حقائق اور واقعات کو سامنے رکھ کر "حق خلو" کو ایک مستقل اور قابل خرید وفروخت حق اور از قبیل مال شمار کیا گیا ہے۔

تجاویز فقہی سمینار

اس سلسلہ میں دوسرے فقہی سمینار منعقدہ مورخہ ۸ر تا ۱۱ر دسمبر ۱۹۸۹ء بمقام ہمدرد سمینار ہال دہلی میں جو تجاویز باتفاق علماء وارباب افتاء طے پائیں وہ اس طرح ہیں۔

① مالک مکان زرضمانت وڈپوزٹ کے نام سے کرایہ دار سے جو پیشگی رقم وصول کرتا ہے بہتر ہے کہ اس کو بعینہ محفوظ رکھا جائے اگر مالک اس کو خرچ کر دے تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ کرایہ داری کی مدت ختم ہوتے ہی وہ رقم کرایہ دار کو فوراً واپس کردے۔

② اگر کوئی مکان یا دوکان کرایہ پر دیا جائے اور مالک مکان مروجہ پگڑی کے نام پر اصل ماہوار کرایہ کے علاوہ بھی رقم کرایہ دار سے وصول کرے تو سمجھا جائے گا کہ مالک مکان نے بحیثیت مالک اپنے مکان کو کرایہ دار سے واپس لینے کے حق سے دست برداری کا عوض وصول کرلیا ہے یہ رقم اس کے لئے اس حق کے عوض ہونے کی بنیاد پر جائز ہوگی۔ آئندہ اگر مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس لینا چاہے تو کرایہ دار کو اس کا حق ہوگا کہ وہ مکان خالی کرنے کا عوض جس پر ہر دو فریق راضی ہوجائیں مالک مکان سے وصول کرے اور اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کے حق میں باہمی طے شدہ رقم کے عوض اپنے اس حق سے جو اس نے اصل مالک سے عوض دے کر حاصل کیا تھا دست بردار ہوسکتا ہے۔

③ مالک مکان نے پگڑی لیے بغیر مکان کرایہ پر دیا اور اجارہ کی مدت اصل معاہدہ میں مقرر نہیں کی گئی ہو تو اس صورت میں مالک مکان کو حق ہوگا کہ جب چاہے مکان خالی کرالے البتہ مالک مکان کو چاہیے کہ خالی کرانے کا نوٹس اور خالی کرنے کی تاریخ کے درمیان ایسی مہلت دے جو مقامی حالات کے پیش نظر مناسب ہو اور جس میں مالک اور کرایہ دار کو کوئی خاص ضرر لاحق نہ ہو اور کرایہ دار کو بھی چاہئے کہ اس مناسب مہلت میں مکان خالی کردے۔

مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید وفروخت

''اسلامک فقہ اکیڈمی کا تیسرا فقہی سمینار دار العلوم سبیل الرشاد بنگلور میں ۸/ تا ۱۱/ جون ۱۹۹۰ء کو منعقد ہوا، اس سمینار کا ایک اہم موضوع تھا: ''حقوق کی خرید وفروخت'' یہ مقالہ اسی موقع سے لکھا گیا۔''

حقوق کی خرید فروخت کے جائز ہونے اور نہ ہونے اور جائز ہو تو ان صورتوں کی تعیین کرنے کے لئے جن کی فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے تین امور پر گفتگو کرنا ضروری ہے، اول یہ کہ مال کی حقیقت کیا ہے اور اس کا مفہوم شارع ﷺ نے متعین کر دیا ہے یا ہر زمانہ کے عرف و عادت کے مطابق اس کی تعیین کی جائے گی، دوسرے خرید وفروخت کے جواز وعدم جواز کے اعتبار سے حق کی تقسیم کیوں کر ہوگی اور تیسرے موجودہ زمانہ میں جن حقوق کی خرید وفروخت مروج ہے، ان پر حکم شرعی کی تطبیق۔

مال کی حقیقت

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں عرض ہے کہ شرعی اعتبار سے کسی لفظ کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے تین ہی ماٰخذ ہیں۔ شارع ﷺ کی صراحت، جیسا کہ شارع نے بتفصیل صوم وصلوٰۃ اور نکاح وطلاق کا مفہوم متعین کر دیا ہے، دوسرے لغت، اکثر اسلامی اصطلاحات کی بنیاد ''لغت'' اور عربی زبان ہی پر ہے، وضو وتیمم میں وجہ وید (چہرہ و ہاتھ) اور رجل و راس (سر اور پاؤں) کا مفہوم لغت ہی سے متعین کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے لغت ہی کی بنا پر ''خمر'' کو انگوری شراب کے ساتھ خاص مانا ہے' تیسرا ماخذ ''عرف وعادت'' ہے، ایسی اصطلاحات کہ جن کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوتی ہے بے شمار ہیں۔

جہاں تک کتاب وسنت کی بات ہے تو مال کا لفظ نصوص میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، حدیث میں تو کیا شمار خود قرآن مجید میں ۹۰ سے زیادہ مواقع پر یہ لفظ وارد ہوا ہے لیکن غالباً کہیں بھی ''مال'' کی حدود اربعہ بیان نہیں کی گئی ہیں کہ مال کا مفہوم لوگوں کے ذہن میں اس طرح موجود تھا کہ اس کی توضیح کی ضرورت نہ تھی ''لغت'' میں ''مال'' کے سلسلے میں دو احتمال موجود ہیں، اول یہ کہ اس کا ماخذ ''م'' ''ی'' ''ل'' ہو، ایسی صورت میں مال سے مراد

ہر وہ چیز ہوگی جس کی طرف طبیعت مائل ہو "مایمیل الیه الطبع" اسی کو بعض فقہاء نے "شے مرغوب" سے تعبیر کیا ہے، دوسرے یہ کہ اس کا ماخذ "م" "و" "ل" ہو، ایسی صورت میں اس کے معنی "ذخیرہ کی جانے والی چیز" کے ہوں گے، اسی کو فقہاء نے "مامن شانه ان یدخر للانتفاع وقت الحاجة" ہوتا ہے۔ اگر لغت کے اعتبار سے مال کے پہلے مادۂ اشتقاق کو صحیح مانا جائے تو "مال" کا مفہوم بہت وسیع ہوجاتا ہے اور دوسرے مادۂ اشتقاق کو قبول کیا جائے تو مال کے مفہوم میں خاصی تنگی پیدا ہوجاتی ہے تاہم واضح ہو کہ اکثر اصحاب لغت (مرتضیٰ زبیدی اور رازی وغیرہ نے) اس کا ماخذ "م، و، ل" ہی کو قرار دیا ہے[1] تیسرا ماخذ "عرف" ہے جہاں نص میں صراحت موجود نہ ہو اور لغت کے ذریعہ کسی لفظ کا بے غبار مفہوم متعین نہ ہو پاتا ہو، وہاں بس یہی ایک ذریعہ کام آتا ہے اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے کہ:

"کل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فیه ولا فی اللغة یرجع فیه الی العرف."[2]

تَرْجَمَۃ: "جس امر کے بارے میں حکم شرعی مطلقاً وارد ہو، شریعت اور لغت میں اس کا کوئی ضابطہ مذکور نہ ہو، اس میں عرف کی طرف لوٹایا جائے گا۔"

یہاں تک کہ اگر کسی لفظ کے لغوی مفہوم اور عرفی مفہوم میں اختلاف پیدا ہوجائے تو امام بغوی اور امام غزالی رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس کا عرفی مفہوم مقدم ہوگا اور لغوی معنی کو نظر انداز کردیا جائے گا۔[3]

راقم کا خیال ہے کہ مال کے مفہوم کو متعین کرنے میں بنیادی کردار یہی عرف ادا کرتا ہے اور یہی وجہ ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، مختلف ادوار میں فقہاء کے یہاں مال کی تعریف، اور بعض اشیاء کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف رائے ہے اور ایک "مال" ہی پر موقوف نہیں، معاملات کی اکثر اصطلاحات وہ ہیں کہ عرف ہی ان کی تعریف وتحدید کرتا ہے، اسی لئے امام مالک رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ جس کو لوگ بیع کہیں وہ بیع ہے، "البیع مایعدّه الناس بیعاً[4]" چنانچہ شاید اسی لئے مال کے بارے میں بھی اکثر اہل لغت نے صرف "معروف" (جانی پہچانی چیز) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔

فقہاء کی رائیں

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود فقہاء کا نقطۂ نظر اس باب میں کیا ہے؟ انسان جن چیزوں سے فائدہ اٹھاتا ہے،

---

[1] تاج العروس: ۶۳/۹، مختار الصحاح: ص: ۶۳۹ [2] الاشباه للسیوطی: ص: ۱۹۶

[3] الاشباه للسیوطی: ص: ۱۹۶ فصل تعارض العرف مع اللغة [4] حلیة العلماء: ۱۴/۴

وہ تین طرح کی ہیں، اول "اعیان" یعنی وہ مادی اشیاء جن کا مستقل وجود ہے، دوسرے منافع جن کا مستقل وجود نہیں بلکہ وہ اعیان ہی سے متعلق ہوتی ہیں، جیسے مکان میں سکونت، سواریوں پر سواری وغیرہ، تیسرے حقوق یعنی وہ مصالح انسانی جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، یہ حقوق دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جو اعیان سے متعلق ہیں، جیسے گزرنے کا حق، شرب (پانی حاصل کرنے) کا حق اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق مال سے نہ ہو، جیسے ماں کو بچہ کا حق پرورش یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت وغیرہ۔

اعیان کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مال ہیں اور ان کی خرید وفروخت درست ہے، غیر مالی حقوق مثلاً ماں باپ کا حق پرورش وغیرہ کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ مال نہیں ہیں، منافع اور وہ حقوق جو مالی نوعیت کے ہیں ان پر مال کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، احناف کا قول مشہور یہی ہے کہ یہ مال نہیں ہیں اور چونکہ بیع کے لئے مال ہونا ضروری ہے اس لئے ان کی خرید وفروخت بھی درست نہیں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک منافع اور مالی حقوق بھی مال ہیں، قاضی ابو زید دبوسی نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

"الاصل عند الامام القرشی ابی عبد اللّٰه محمد بن ادریس الشافعی قدس اللّٰه سرهٗ و نورضریحه ان المنافع بمنزلة الا عیان.... فی حق جواز العقد علیها لا غیر."[1]

تَرجَمَہ: "امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔"

آگے قاضی دبوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ان مختلف احکام کی تخریج کی ہے جن میں اسی اصول میں اختلاف کی بناپر احناف وشوافع میں اختلاف رائے ہے۔[2] ابن ہمام نے شوافع کی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے کہ انسان کے علاوہ جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کی گئی ہے مال ہے، "المال اسم لما هو غیرنامخلوق لمصالحنا[3]" مال کے سلسلہ میں فقہاء کے نقطہائے نظر کو جاننے کے لئے خاص طور پر "بیع" اور "مہر" کی طرف رجوع کرنا چاہئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ "بیع" مال کے مال سے تبادلہ کا نام ہے اور "تبتغوابامو‌الکم" کے تحت اس پر بھی اتفاق ہے کہ "مہر" کا مال ہونا ضروری ہے، پس فقہاء بیع میں "سامان فروخت" کی جو تشریح کریں اور جن چیزوں کا مہر ہونا قبول کریں سمجھنا چاہئے کہ وہ ان کی نگاہ میں مال ہے۔

[1] تاسیس النظر: ص: ٦٢ [2] تاسیس: ص: ٦٣ [3] فتح القدیر: ٢٨١/٨

شوافع کی رائے

اس طرح غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک ''مال'' کے لئے مادی شے کا موجود ہونا ضروری نہیں، فقہ شافعی کی مشہور کتاب ''تحفۃ المحتاج'' میں ہے۔

''البيع عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أومنفعة على التابيد.''[1]

ترجمہ: ''بیع مالی عقد معاوضہ ہے جو عین یا منفعت کی دوامی ملک کا فائدہ دیتا ہے۔''

سیوطی لکھتے ہیں:

''لايقع إسم مال الأعلى ماله قيمة يباع بها وتلزم متلفه وان قلت ومالا يطر حه الناس مثل الفلس وما أشبه ذلك.''[2]

ترجمہ: ''مال کا اطلاق ان اشیاء پر ہوگا جن کی قیمت ہو، جن کے ذریعہ خرید وفروخت کی جاسکے اور اس کے ضائع کرنے والے پر تاوان واجب ہو گو وہ کم ہو، اور جس کو لوگ یونہی پھینک نہ دیتے ہوں، مثلاً پیسے وغیرہ۔''

سیوطی کی تعریف سے صاف عیاں ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اصل عرف ورواج ہے، جہاں کے عرف میں جو چیز قابل قیمت شمار ہوتی ہو اور جس کے ضائع کرنے کو قابل تاوان تصور کیا جاتا ہو، وہ ''مال'' کہلائے گا۔ گو بعض شوافع اہل لغت نے بھی مال کے لئے عین کی شرط رکھی ہے، ابن اثیر کا بیان ہے:

''أطلق على كل مايقتنىٰ وملك من الاعيان.''[3]

ترجمہ: ''مال کا اطلاق ان اعیان پر ہوگا جن کو جمع رکھا جاتا ہے۔''

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی ''مال'' کے لئے ''اعیان'' میں سے ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ ''اقناع'' میں ''مباح منفعت'' کو دائمی طور پر فروخت کردینے کو بھی ''بیع'' قرار دیا گیا ہے ...... ''اومنفعة مباحة كممرالدار بمثل احدهما على التابيد''[4]

ابن قدامہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''ان المال مافيه منفعة مباحة لغير حاجة أوضرورة كعقار وجمل ودود القزو

---

[1] تحفة المحتاج: ٢١٥/٤ [2] الاشباه: ص: ٥٣٣، خاتمه فى ضبط المال والمعقول

[3] نهايه: ٣٧٣/٤ [4] الاقناع: ٥٦٢

دید ان الصید کا لحشرات ومافیه نفع محرم کا لخمر ومالا یباح الالضرورة کا لمیتة ومالا یباح اقتنائهٔ الالحاجة فلیس مالا."[1]

ترجمہ: "مال وہ شے ہے جس میں ایسا نفع موجود ہو جو حاجت یا ضرورت کے بغیر بھی مباح ہو، جیسے زینات، اونٹ، ریشمی کپڑے، شکار کے چارے حشرات الارض وغیرہ، جس کا نفع حرام ہو، جیسے شراب، یا جو بدرجہ ضرورت ہی مباح ہوتا ہو جیسے مردار، یا بلا حاجت جس کو جمع رکھنا جائز نہیں، وہ مال نہیں ہے۔"

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مال ہی مہر بن سکتا ہے: "ان الصد اق لا یکون الا مالا"[2]، پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ ...... "ومنافع الحر والعبد وغیر هما جاز ان یکون صداقاً."[3] پس گویا حنابلہ کے یہاں بھی "مال" ہونے کے لئے عرف ہی اساس قرار پایا کہ جو شے عرف ورواج کے لحاظ سے قابل انتفاع ہوگئی ہو وہ مال ہوگی۔

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے اقوال گو اس میں مضطرب ہیں لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عمل اسی پر ہے کہ "مال" ہونے کے لئے عین کا وجود ضروری نہیں، چنانچہ مشہور مالکی فقیہ ابن قاسم منافع کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہاء مالکیہ کے نزدیک منافع کو مہر بنانا مکروہ ہے، لیکن اگر ایسا مہر مقرر کر ہی لیا جائے تو مہر کی تعیین درست ہوجائے گی اور عورت اس کی حق دار ہوگی:

"أما المنافع من تعلیم القرآن ونحوه أوسکنی الدار أوخدمة العبد ففیها خلاف قال مالك انها لاتصلح مهرا ابتداءً ان سمّٰها مهرا وقال ابن القاسم بها تصلح مهرامع الکراهة وبعض ائمة المالکیة یجیز ها بلاکراهة ...... ولکن اذاسمٰی شخص منفعة من هٰذه المنافع مهرًا فان العقد یصح علیٰ المعتمد ویثبت للمرأة المنفعة التی سمیت لها وهذا هوالمشهور."[4]

ترجمہ: "منافع جیسے تعلیم قرآن وغیرہ یا مکان میں سکونت یا غلام کا خدمت کرنا تو ان کے متعلق اختلاف ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے فرمایا کہ ابتداء اور اصلاً یہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، ابن قاسم کی رائے ہے کہ کراہت کے ساتھ مہر بن سکتے ہیں، جب کہ بعض فقہاء مالکیہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں، لیکن کوئی شخص ان منافع میں سے کسی کو مہر مقرر کر ہی دے تو قول

[1] المغنی: ۴۳۹/۵ [2] المغنی: ۱۶۵/۷ [3] المغنی: ۱۶۲/۷ [4] الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱۰۶/۴

معتمد کے مطابق صحیح ہوجائے گا اور عورت کے لئے منفعت متعینہ ثابت ہوجائے گی، یہی مشہور ہے۔"

صاحب شرح صغیر نے بھی یہی لکھا ہے کہ جس کا مالک ہوا جاسکے وہ مال ہے، "کل مایملك شرعاً ولوقل[1]"

ابواسحاق شاطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ان الفاظ میں مال کی تعریف کی ہے:

"المال مایقع علیه الملك ویستبد به المالك"[2]

تَرجَمَہ: "مال وہ چیز ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس میں مالک خود مختار ہو۔"

یہاں شاطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس چیز کو مال قرار دیا ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس سے مالک کو اختیار واستبداد کی نسبت حاصل ہوجائے، ملکیت ایک معنوی چیز ہے جو مالک اور مملوک کے درمیان پائے جانے والے رشتہ اور نسبت سے عبارت ہے، اس کے لئے کسی مادی چیز اور عین کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے منافع اور حقوق سے صاحب نفع اور صاحب حق کو جو نسبت حاصل ہوتی ہے، اسے بھی ملکیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

غرض جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہونے کے لئے "مادہ" کا وجود ضروری نہیں اسی لئے "بیع" کی حقیقت ذکر کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی اس طرح کی ہے:

"الغرض منه أمران، الأول أن یکون ذلك العقد مفیدًالملك العین أولملك المنفعة علی التابید کحق المرور."[3]

تَرجَمَہ: "بیع کے دو مقصد ہیں، اول یہ کہ وہ عقد عین یا منفعت جیسے حق مرور کی دائمی ملکیت کا نفع دے۔"

حنفیہ کی رائے

احناف کے یہاں مال کی تعریف میں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے۔ حصکفی کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ مامن شانہ ان ترغب الیہ النفس[4] مگر شامی نے اس پر نوٹ لکھا ہے کہ شے مرغوب فیہ سے مراد مال عین ہی ہے منفعت نہیں۔ خود شامی کا بیان ہے۔ "مایمیل الیه الطبع ویمکن إدّخاره لوقت الحاجة."[5]

اور شامی نے تلویح کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ "والمال مامن شانه أن یدخرللانتفاع وقت الحاجة[6]"، پھر شامی ہی نے بحر کے واسطہ سے حاوی قدسی سے ان الفاظ میں مال کی تعریف نقل کی ہے: "المال

[1] الشرح الصغیر: ۹۸/٤ [2] الموافقات: ۱۷/۲ [3] الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱۰۵/۲
[4] ردالمحتار: ٤/٤ [5] ردالمحتار: ۳/٤ [6] ردالمحتار: ٤/٤

إسم لغير الادمی خلق لمصالح الآدمی رأمكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار[۱]"

صاحب ہدایہ کا بھی بیان ہے۔ "والمال مايمكن احرازه[۲]"...... دُرر شرح غرر میں ہے۔ "مایمیل اليه الطبع ويجری فيه البذل والمنع[۳]" مجمع الانہر میں ہے۔ "والمراد بالمال عين يجری فيه التنافس والابتذال[۴]" شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی چیز کے تمام یا بعض لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے سے اس میں مالیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ "المال تثبت بتمول الناس كافة أوبعضهم[۵]"

چونکہ اکثر علماء نے مال کے لئے ادخار و احراز کی شرط لگائی ہے اور اس زمانہ میں عین کے سوا کسی اور شے میں یہ کیفیت نہ پائی جاتی تھی غالباً اسی لئے عین کی شرط لگادی گئی۔ شیخ مصطفٰی زرقاء نے صحیح کہا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مال کی سب سے جامع تعریف یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان ذی قیمت مادی عین کا نام ہے: "المال هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس.[۶]"

بعض احناف کی رائے

ہر چند کہ احناف کے ہاں مال کی مشہور تعریف یہی ہے، مگر غور کیا جائے تو متقدمین اور متاخرین دونوں ہی کے ہاں جا بجا اس تعریف سے انحراف بھی پایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ ناقل ہیں کہ امام محمد کے نزدیک خدمت کا شمار بھی مال ہی میں ہے، چنانچہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کی خدمت کو مہر بنائے تو امام محمد کے نزدیک مہر کی تعیین فی نفسہ درست ہوگی، مگر چونکہ فرق مراتب کے خلاف ہے اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی، "ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمّٰی مال الاانه عجز عن التسليم لمكان المناقضة[۷]"

...... تعلیم قرآن محض ایک منفعت ہے، فقہاء احناف نے اس کے ذریعہ تعیین مہر کو منع کیا ہے، مگر ضرورتاً اس پر اجرت لینے کی اجازت دی گئی ہے، تو "تعلیم قرآن" کے مہر مقرر کرنے کو بھی صحیح قرار دیا گیا، "فكذا نقول يلزم على المفتی به صحه تسميته صداقا[۸]" کاسانی نے تمام ہی منافع کو مہر بنانے کی اجازت دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ یہ منافع یا تو "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔ "لان هذه المنافع اموال أوالتحقت بالاموال.[۹]"

ٹھیک یہی بات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ابن نجیم نے کہی ہے کہ:

"لوتزوجها على منافع سائرا لاعيان فی سكنىٰ داره وخد مة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة أرضه ونحو ذلك فی منافع الاعيان مدة معلومة

---

۱ حوالہ سابق: ۳/٤ ۲ هدايه: ٤٠/۳ ۳ درر شرح غرر ٤ مجمع الانهر: ۳/۲ ۵ ردالمحتار: ۳/٤
٦ المدخل الفقهی العام: ۱۱۸/۳ ۷ هدايه: ۲۸/۲ ۸ ردالمحتار: ۲۳۱/۲ ۹ بدائع الصنائع: ۲۲۸/۲

صحت التسمية لان هذه المنافع أموال أوالحقت بالاموال."[1]

ترجمہ: "تمام ہی اعیان سے متعلق منافع مثلاً مکان میں سکونت، غلام کی خدمت، جانور کی سواری اور اس پر بار برداری، کاشتکاری وغیرہ سے ایک مقررہ مدت تک نفع حاصل کرنے کو مہر بنائے تو یہ تعیین صحیح ہوگی کیونکہ یہ منافع مال ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔"

ملک العلماء کاسانی رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا شمار فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقلین میں ہے "وصیت" کے باب میں بھی منافع کو صریحاً مال تسلیم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"منها أن يكون مالاً ...... سواء كان المال عينا أومنفعة عند العلماء كافة."[2]

اس میں سے یہ ہے کہ مال ہو...... چاہے یہ مال عین کی صورت میں ہو یا منافع کی صورت میں، تمام علماء اس پر متفق ہیں، دوسری جگہ رقمطراز ہیں:

"أما الوصية بالمال فحكمها ثبوت الملك فى المال الموصى به للموصىٰ له والمال قديكون عينا وقد يكون منفعة."[3]

ترجمہ: "مال کی وصیت کا حکم یہ ہے کہ جس مال کی وصیت کی گئی ہے اس میں موصیٰ لہٗ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی۔ ہاں مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت۔"

اسی طرح فقہاء نے جہاں حقوق کی خرید و فروخت کو منع کیا ہے وہیں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ بعض مشائخ نے بعض حقوق کی خرید و فروخت کو جائز سمجھا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ کو فروخت کرنا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا بھی جائز ہے "وان كان الثانى ففى بيع حق المرور روايتان[4]"...... اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ فقہاء نے جن حقوق کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی ممانعت کو اس دلیل پر محمول کرنا کہ فقہاء ان حقوق کو مال نہیں کہتے تھے، محض قیاس و استنباط کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے "معقود علیہ" کی جہالت کی وجہ سے بھی اس کی بیع کو منع کیا ہے، چنانچہ حق شرب کے سلسلہ میں بابرتی کی عبارت کس قدر صریح ہے:

"انمالم يجز بيع الشرب وحده فى ظاهر الرواية للجهالة لاباعتبار انه ليس بمال."[5]

ترجمہ: "حق شرب کی تنہا فروخت ظاہر روایت کے مطابق جہالت کی وجہ سے جائز نہیں اس لئے

---

[1] البحرالرائق: /١٥٦　[2] بدائع الصنائع: ٣٥٢/٧ بيان شرائط الموصى

[3] بدائع: ٣٨٥/٧ بيان حكم الوصية　[4] هدايه: ٤٠/٣　[5] عنايه: ٢٠٤/٥

نہیں کہ وہ مال نہیں ہے۔"

پھر جن فقہاء نے مال کی تعریف میں سختی برتی ہے، جب عرف ورواج کے تحت بعض حقوق کی بیع نے ان کو اس میں توسع کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا، تو ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کہ بعض حقوق کے اعتیاض یا بعض حقوق سے تنازل بالعوض کو جائز قرار دیں، فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات کی کمی نہیں، عوض لے کر حق وظیفہ سے سبکدوش ہونے کی عینی اور بعض علماء نے اجازت دی ہے۔[1] حموی کے بیان کے مطابق شیخ نورالدین علی مقدسی نے حق تولیت سے دستبرداری کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔[2] متوفی نے ایک شخص کے لئے غلام کی ملکیت اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی تو کیا یہ دوسرا شخص مالک غلام سے حق خدمت کا عوض لے کر اپنے حق سے دستبردار ہوسکتا ہے؟[3] حق خلو کو محمد بن بلال حنفی اور تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دارالسلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابوالسعود نے بھی جائز قرار دیا ہے۔[4] حالانکہ فقہاء احناف کی یہ تمام رائیں ان کے اس کلیہ کے خلاف تھیں کہ "التقويم يستلزم المالية عند الامام والملك عند الشافعي[5]" اور علامہ شامی کو کہنا پڑا کہ:

"إن عدم جواز الا عتياض عن الحق ليس على إطلاقه ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتى ابى السعود انه أفتى بجواز اخذ العوض فى حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيه مجال."[6]

ان تکلّفات اور موقع بہ موقع تضادات کی نوبت اس لئے آئی کہ کسی شے کے مال قرار پانے کے لئے عین ہونے کی شرط جو محض ایک اتفاق کا درجہ رکھتی تھی اور کسی خاص زمانہ و ماحول کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی۔ کو "مال" ہونے اور نہ ہونے کے لئے مدار واساس بنا دیا گیا، حالانکہ غالباً فقہاء نے یہ شرط محض اس لئے لگائی تھی کہ کسی شے کے تموّل و ادخار کے لئے اس زمانہ میں "عین" ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہ تھی۔ غیر مرئی اشیاء برقی، ہوا، گیس وغیرہ کی حفاظت اور معنوی اشیاء کا آئینی طریقوں پر احراز مثلاً لائسنس، نام، ایجادات کا رجسٹریشن وغیرہ اس زمانہ میں متصور بھی نہ تھا، اب کہ مال کی بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں جو بالکل غیر مرئی ہیں، اور ہمارے فقہاء احراز و ادخار کی جن صورتوں سے آشنا تھے ان سے بالکل جداگانہ صورتوں میں ان کا احراز وتحفظ ہوا

---

[1] دیکھئے، الاشباه، القاعدة السادسته، ردالمحتار: ١٤/٤ [2] ردالمحتار: ١٥/٤

[3] حموی علی الا شباه: ص: ١٦٤ دیوبند [4] ردالمحتار: ١٦/٤، حموی: ص: ١٦٢

[5] ردالمحتار: ٣/٤ [6] ردالمحتار: ١٥/٤

کرتا ہے، "عین" کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا۔

مال ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر

راقم کا خیال ہے کہ کسی شے کے قابل قیمت ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر ہیں: اول یہ کہ وہ شرعاً مباح ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء "مردار" کو مال نہیں مانتے، شراب کے بھی مسلمانوں کے حق میں مال نہ ہونے پر اتفاق ہے، دوسرے یہ کہ وہ شے قابل انتفاع ہو ریشم کے کیڑے اور انڈے کی خرید و فروخت کو امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ و امام ابو یوسف منع کرتے ہیں، امام محمد اجازت دیتے ہیں، فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع شے ہے "لکو نه منتفعاً به[1]" یہی بات زیلعی نے کہی ہے، "لان الدود ینتفع به وکذا بیضته فی المال[2]" شہد کی مکھی کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں بھی یہی اختلاف ہے، اس موقع پر صاحب مجمع الانہر نے صاف لکھا ہے کہ: "والشیء انما یصیر مالا لکونه منتفعاً به[3]" نووی نے بھی دوسرے حشرات الارض کی خرید و فروخت کو منع کیا ہے، مگر شہد کی مکھی کی اجازت دی ہے اس لئے کہ "انه حیوان طاهر منتفع به[4]" زہریلے پودوں کے بارے میں صاحب اقناع کا بیان ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھا یا نہ جاسکتا ہو تو اس کی خرید و فروخت بھی درست نہ ہوگی، اور اگر علاج وغیرہ کے کام آسکتا ہو تو جائز ہوگی، "فاماالسم من الحشائش والنبات فان کان لاینتفع به أو کان یقتل قلیله لم یجز بیعه وان انتفع به أو أمکن التداوی بیسیر کالسقمونیا ونحوها جاز بیعه۔"[5]

تیسرا عنصر ہے عرف و عادت، عرف میں جس شے کی خرید و فروخت مروج ہو جائے وہ مال ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ فقہ کے چاروں دبستان اس پر متفق ہیں، گزر چکا ہے کہ سیوطی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے: "وتلزم متلفه وإن قلّت ومالایطرحهٔ الناس[6]" کہ اس کے اتلاف پر تاوان لازم کیا جاتا ہو اور لوگ اسے پھینکتے نہ ہوں۔ شامی کا بیان بھی گزر چکا ہے کہ "المال یثبت بتمول الناس کافة أوبعضهم[7]" بعض اشیاء کہ فقہاء ان کو مال نہیں مانتے تھے اور ان کی خرید و فروخت کو منع کرتے تھے، بعد کو ان کی خرید و فروخت کی اجازت دے دی کہ لوگ اس کو مال جاننے لگے ایسی ہی اشیاء میں "جونک" (علق) ہے، ابن نجیم کہتے ہیں، "ولکن فی الذخیرة اذا اشتریٰ العلق الذی یقال له بالفارسیة" "مرغل" "یجو زوبه أخذ الصدر الشهید لحاجة الناس الیه بتمول الناس له[8]" شہد کی مکھی کی خرید و فروخت کے جواز پر بحث

---

[1] البحرالرائق: ۷۸/٦ [2] تبیین الحقائق: ٤٩/٦ [3] مجمع الانہر: ۵۷/۲ [4] شرح مہذب: ۳۲۲/۹
[5] الاقناع: ٦٠/٢ [6] الاشباہ: ص: ۵۲۳ [7] شامی: ۳/٤ [8] البحرالرائق: ۷۸/٦

کرتے ہوئے شلبی نے لکھا ہے: "لا نه معتاد فیجوز للحاجة." [1]

اب موجودہ زمانہ کے عرف میں چونکہ حقوق کی بعض صورتیں بھی مال کا درجہ اختیار کر چکی ہیں، وہ قابل انتفاع بھی ہیں اور بظاہر ان کے مباح نہ ہونے کے لئے بھی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے، اس لئے وہ بھی از قبیل مال ہوں گی اور ان کی خرید وفروخت جائز ہوگی، یہ اختلاف "اختلاف برہان" نہیں بلکہ "اختلاف زمان" کے قبیل سے ہے اور جیسا کہ مذکور ہوا امام محمد اور دوسرے فقہاء احناف، کاسانی وغیرہ سے بھی غیر مادی اشیاء کو مال تسلیم کرنا ثابت ہے، اس لئے یہ نہ صرف جمہور کے مسلک کے مطابق ہے بلکہ خود فقہ حنفی کے بھی خلاف نہیں خود اس پر غور کرنا چاہئے کہ فقہاء نے جہاں حقوق کی بیع سے منع کیا ہے؛ وہاں "حقوق مجردہ" کی قید لگائی ہے، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف کا بھی اعتبار ہے اس سے از خود یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ "حقوق غیر مجردہ" کی بیع درست ہے اور حقوق کی بعض صورتیں "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔

جمہور کے دلائل

اس مسئلہ میں ان دونوں گروہوں کے دلائل پر ایک نظر ڈالنا چاہئے، جو مال کے لئے "مادہ" اور "عین" کو ضروری قرار دیتے ہیں یا ضروری قرار نہیں دیتے، جن حضرات نے مال کے لئے "عین و مادہ" کے وجود کو ضروری نہیں مانا ہے ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(الف): منافع وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل اور راغب ہوتی ہے، اس کے حصول کے لئے آدمی حسب ضرورت نفیس اور کم تر اشیاء خرچ کرتا ہے، مادی اشیاء سے بھی انسانی مصلحتوں کی تکمیل اس کی ذات اور محض اس کے وجود سے نہیں ہوتی، بلکہ اس سے حاصل ہونے والے نفع ہی سے ہوتی ہے اعیان کا بھی اصل مقصود منافع ہی ہیں، پس جب اعیان کو مال تسلیم کیا جاتا ہے، تو منافع کو بدرجہ اولیٰ مال تسلیم کیا جانا چاہئے، یہی بات عزالدین بن عبدالسلام نے کہی ہے۔ [2]

(ب): بازار اور مالی معاملات میں منافع کو مالی اغراض اور تجارت کے لئے استعمال کیا جانا عام اور مروج ہے۔ چنانچہ مکانات، مارکیٹ، سرائے اور مکانات وغیرہ جو کرایہ پر لگائے جاتے ہیں۔ ان میں دراصل منافع ہی کی تجارت ہوا کرتی ہے،

(ج): شریعت نے بھی منافع کو "مال" تسلیم کیا ہے، چنانچہ مہر کے لئے مال ہونا ضروری قرار دیا گیا۔ ﴿واحل لکم ماوراء ذٰلکم ان تبتغوا باموالکم﴾ [3] جبکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ منافع کو بھی مہر بنایا جاسکتا

---

[1] شلبی علی التبیین: ٤/٤٩ [2] قواعد الاحکام: ٢/١٧ [3] نساء: ٢٤

ہے۔

(د): منافع پر معاملہ ہوتا ہے اور چاہے معاملہ فاسد ہو یا صحیح، اس کا تاوان بھی واجب ہوتا ہے[1]، یہ بھی اس کے مال ہونے کی دلیل ہے۔ یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ فی نفسہ مال نہیں ہوتا بلکہ معاملہ کی صورت میں مال کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، اس لئے کہ معاملات کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کو بدلتے نہیں ہیں، بلکہ اس کے اثرات و نتائج اور احکام کو مزید ثابت اور مؤکد کر دیتے ہیں۔[2]

یہ چار باتیں ابوزہرہ نے لکھی ہیں، راقم سطور اس پر اضافہ کرتا ہے:

(ہ): منافع کے مال تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے بہت سے معاملات، اجارہ وغیرہ کو خلاف قیاس قرار دینا پڑا ہے، ظاہر ہے کہ حکم شرعی کو خلاف قیاس قرار دینا خلاف اصل ہے اور بدرجہ مجبوری ہی ایسا تسلیم کیا جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حقوق و منافع کو بھی مال مان لیا جائے، تو پھر ان معاملات کو خلاف قیاس ماننے کی حاجت نہیں رہتی۔

احناف کی دلیل

جن حضرات نے مادہ وعین کی قید لگائی ہے، انہوں نے اس مسئلہ میں لغت سے استدلال کیا ہے کہ "مال" تمول سے ماخوذ ہے، تمول کے معنی صیانت وحفاظت کے ہیں، منافع کا حال یہ ہے کہ وجود سے پہلے وہ معدوم ہوتا ہے، اور وجود میں آنے کے بعد بھی محفوظ و جمع نہیں رہتا، اس لئے اس کو مال نہیں کہا جاسکتا، مثلاً کھانے کا عمل ایک منفعت ہے، اگر کوئی شخص کھانا کھائے اور اس کو استعمال کرتا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ مال کا تمول کر رہا ہے۔ "يتمول ذلك الماكول"...... کسی چیز کے محفوظ اور جمع رہنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عین ہو، مادی شے ہو اور محسوس ہو، اس لئے "مال" کا اطلاق اعیان ہی پر ہوگا، منافع وحقوق پر نہ ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ علاوہ اس کے کہ فی زمانہ احراز وادخار کی بعض اور صورتیں بھی ممکن ہوگئی ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، یہ استدلال محل نظر ہے، شریعت میں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں کہ ایک لفظ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے عام ہے یا خاص اور عرف عام یا عرف شرع کی بنا پر اس کے مفہوم میں تخصیص یا عموم پیدا کر دیا گیا ہے، اور عرف میں اگر کسی لفظ کے مفہوم میں عموم پیدا ہو جائے تو ضروری نہیں کہ لغت میں اس کے مفہوم میں جو تحدید ہے اس سے سر مو تجاوز نہ کیا جائے، عرف کا درجہ لغت سے بڑھ کر ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ: "الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية"، اور یہ کہ عرف کی بنا پر لغوی معنی میں تخصیص بھی

[1] احناف بھی اوقاف اور یتامی کے مغصوبہ منافع کو قابل تاوان قرار دیتے ہیں۔

[2] ملخص: ازالملكية ونظرية العقد فى الشريعته الاسلاميه لابى زهرة ص: ۵۷

ہوسکتی ہے، تقیید بھی اور اس کو بکلی نظر انداز بھی کیا جاسکتا ہے: "العرف النغوی مؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصا وتقییدًا أو ابطالاً."[1]

حقوق کی تقسیم

اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کون سے حقوق "مجرد" ہیں اور ناقابل فروخت ہیں اور کون سے حقوق غیر مجرد ہیں اور ان کی خرید وفروخت کی جاسکتی ہے حقوق کی دو تقسیم میرے پیش نظر ہیں۔

1. اول یہ کہ وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہوں جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جاسکے، جیسے حق مشورہ، حقوق مجردہ ہیں اور جو حق کسی ایسے محل سے متعلق ہے جو محسوس ہو اور جس کا مادی وجود ہو وہ غیر مجرد حقوق میں سے ہے مثلاً حق قصاص کہ یہ قاتل کی ذات میں ثابت ہے اور مقتول کا وارث اس سے دستبردار ہوسکتا ہے اس تقسیم پر بعض فقہی تصریحات بھی شاہد ہیں، صاحب ہدایہ نے ایک روایت کے مطابق حق مرور کی بیع کو درست قرار دینے کی وجہ یہ قرار دی ہے کہ: "اماحق المرور متعلق بعین تبقیٰ وهو الارض فاشبه الاعیان[2]۔"

2. حقوق کی دوسری تقسیم وہ ہے جو مولانا محمد تقی عثمانی نے کی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے دیئے گئے ہیں، حالانکہ اصلاً انسان کو یہ حقوق حاصل نہ ہونے چاہئے تھے۔ مثلاً حق شفعہ، حق حضانت و پرورش، شوہر پر عورت کا حق عدل وغیرہ، یہ حقوق ضرورۃً انسان کو دیئے جاتے ہیں اس لئے اگر کوئی شخص ان حقوق سے دستبردار ہوجاتا ہے، تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ ان حقوق کا ضرورتمند نہیں ہے۔ لہٰذا اب وہ ان حقوق کے باب میں حقدار ہی باقی نہ رہا، ایسے حقوق کی نہ خرید وفروخت درست ہے نہ کسی اور طور اس کا عوض وصول کرنا جائز ہے۔ شامی نے موصیٰ لہ کے حق خدمت اور شفیع کے حق شفعہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے:

"وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذالك حق الخيار فى ألنكاح للمخيرة انماهولدفع الضرر عن الشفيع والمرأة وماثبت لذلك لايصح الصلح عنه ...... اماحق الموصىٰ له بالخدمة فليس كذالك بل ثبت له علىٰ وجه البر والصلة فيكون ثابتاله اصالةً فيصح الصلح عنه اذانزل عنه لغيره."[3]

دوسری قسم کے حقوق وہ ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر۔ جو شریعت کے عمومی مصالح سے مطابقت

---

[1] حق الابتكار فى الفقه الاسلامى المقارن: ص: ٥٦، ٥٧ [2] هدايه: ٤٠/٣ [3] ردالمحتار: ١٦/٤

رکھتے ہیں۔ اصالۃً کسی شخص کے لئے ثابت ہوں، یہ بھی دو طرح کے ہیں، بعضے وہ ہیں جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کئے جاسکتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جن کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف انتقال نہیں ہوسکتا، اس دوسری صورت میں خرید وفروخت نہیں ہوسکتی کہ بیع کے لئے انتقال ملک ضروری ہے اور یہ حقوق قابل انتفاع نہیں ہیں، ہاں بطریق صلح وتنازل اس کا عوض وصول کیا جاسکتا ہے، ان حقوق کی بیع جائز نہ ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے حق ولاء کی خرید وفروخت اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے[1] اور تنازل بالصلح کے ذریعہ عوض وصول کرنے کی دلیل قصاص وخلع ہے، جس میں مقتول کا وارث حق قصاص اور شوہر بیوی پر "حق ملکیت نکاح" سے باہم طے شدہ معاوضہ کے بدلہ دست کش ہوسکتا ہے اور یہ شریعت کے مسلمات اور فقہاء کے متفقات میں سے ہے۔

رہ گئے وہ حقوق جن کا انتقال ممکن ہے، "مال" کے حکم میں ہیں اور ان کی خرید وفروخت درست ہے، ہر چند کہ مولانا موصوف نے حقوق کی چھ قسمیں کی ہیں مگر حکم کے لحاظ سے ان کا ماحصل یہی تین قسمیں ہیں، حقوق ضروریہ، حقوق اصلیہ قابل انتقال اور حقوق اصلیہ ناقابل انتقال، واقعہ ہے کہ مولانا عثمانی کی تقسیم بہت جامع چست اور فقہی نظائر وشواھد پر مبنی ہے۔

بیع حقوق کی مروجہ صورتیں

حقوق ومنافع کی بیع کی جو صورتیں فی زمانہ رائج ہوگئی ہیں، وہ یہ ہیں: خلو یعنی حق اجارہ کی بیع، جس کو پگڑی سے تعبیر کیا جاتا ہے، حق ایجاد، حق تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، فضا کی بیع، تجارتی لائسنس سے استفادہ کا موقع دینا۔

① پگڑی

پگڑی کا مسئلہ دوسرے فقہی سمینار میں زیر بحث رہا ہے اور اس پر تجاویز بھی آچکی ہیں، اس لئے اب یہ مفروغ عنہا مسائل میں سے ہے، تاہم راقم سطور کا خیال ہے کہ اگر شوافع وحنابلہ کے مسلک پر اس کو اجارہ کی بجائے "منفعت مؤبدہ" کی بیع مان لیا جائے اور من جملہ مال کے شمار کرلیا جائے تو بہت سے فقہی اشکال اور تاویلات سے بچا جاسکتا ہے۔

② حق تالیف وایجاد وحق طباعت

حق تالیف، حق طباعت اور حق ایجاد کی خرید وفروخت آئینی طور پر بھی درست قرار دی گئی ہے اور پوری دینا

[1] بخاری، باب بیع الولاء وھبتہ

میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کر لی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابوداؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہل کر کے جس چیز کو حاصل کر لے، وہ اس کی ملکیت ہے، "من سبق الیٰ مالم یسبقه مسلم فھوله[1]" حقیقت یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی ہیں اور عرف میں بھی ان کی خرید وفروخت جاری ہے، لہٰذا ان کی خرید وفروخت کو درست ہونا چاہئے، اب عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے۔ یہی رائے مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور مفتی نظام الدین صاحب کی ہے۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

۱ یہ حقوق عینی نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

۲ کتاب یا کسی شے کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے اور منجملہ اس کے یہ بھی ہے کہ وہ اس کا ثنی بنا لے یا اسے پھر سے طبع کر دے۔

۳ کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

۴ "نھی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم عن بیع الولاء وھبته" کے خلاف ہے۔

۵ آپ نے "بیع صکاک" سے منع فرمایا ہے[2] "صکاک" سے مراد وہ اجازت نامے ہیں جو حکومت کی طرف سے لوگوں کو اشیاء خوردنی کی بابت دیئے جاتے تھے جس کو درمختار اور شامی وغیرہ میں "بیع برأت" سے تعبیر کیا گیا ہے:

۶ محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت واشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۷ ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب وسامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے اس لئے وہ جس طور چاہے اس کو استعمال کر سکتا ہے۔ مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

۱ یہ بات اوپر گزر چکی ہے کہ "عین" کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قابل ادخار ہونا ہے نہ یہ کہ اس کا مادی ہونا ضروری ہے اور حقوق کا احراز وتحفظ بھی قانونی طور پر رجسٹریشن کے ذریعہ ہو جایا کرتا ہے۔

۲ کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شے میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش ہے، مگر اسی طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو۔ جائز نہ ہوگی۔ چنانچہ کسی خاص شخص یا ادارہ

[1] ابوداؤد، فی الخراج قبیل احیاء الموات [2] مسلم شریف: ۵/۲

کی مہر یا حکومت کے پوسٹل، یا ریلوے ٹکٹ کی طباعت کی گنجائش نہیں ہوسکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سکے کا انسان مالک بن سکتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اسی کو اصل بنا کر سکے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کردے۔

۳ کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے، یہ کتمان علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کسی کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درسگاہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن کیا کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابندی ہے کہ جو شخص بھی مدرسہ میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دے دی جائے یا جو طالب علم درسگاہ میں آجائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضرور ہی پڑھایا جائے۔

۴ ''حق ولاء'' ایک ایسا حق ہے جس کو ''نسبی حق'' کا درجہ شریعت نے دے دیا ہے، اس لئے حق ولاء کی خرید و فروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں: **"علیه اهل العلم ان الولاء لایباع ولایوهب انماهو سبب یورث کالنسب"**[1]

۵ بیع صکاک اور بیع برأت کی ممانعت۔ علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، شوافع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں، جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کردے اور باوصف اس کے کہ اس طرح کے بعض معاملات جیسے ''حظوظ ائمہ'' کی بیع کو خود حصکفی جائز قرار دیتے ہیں سے حق تالیف اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ ''بیع صکاک'' مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں، امام مسلم نے اس کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے یا معدوم کی بیع کی ممانعت ہے، امام مالک کی روایت میں خود حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے صراحۃً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ "ثم باعو ها قبل ان یقوموها.[2]" امام نووی نے بھی اس کی وجہ بیع قبل القبض ہی کو قرار دیا ہے ...... "ثم یبیعها المشترون قبل قبضها فنهوا عن ذلك[3]" امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی نے اس کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نہ مل سکے، "لانه غرر فلا یدریٰ أیخرج أم لا یخرج."[4]

یہاں مصنف یا موجد ایک ایسے حق کو فروخت کرتا ہے، جس کو وہ وجود میں لا چکا ہے اور ایک ناشر یا صانع

---

[1] المسوىٰ: ۲۰۹/۲، ابن حبان کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الولاء لحمة کلحمة النسب لایباع ولایوهب، الثمرالدانی: ص۵٤۷

[2] موطا امام مالك: ص ۲٦٤　[3] نووی علی مسلم: ٥/٦　[4] موطا امام محمد: ص: ۲۵۵

کے پاس جب یہ تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پالیتا ہے، تو گویا اس حق پر قبضہ بھی حاصل کر لیتا ہے، اس لئے بظاہر اس کے بیع قبل القبض قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو ''بیع قبل القبض'' ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل ''استصناع'' ہے جو بالا جماع بیع معدوم اور بیع غیر مقبوض کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔

اب کہ یہ حق مال کے حکم میں ہوگیا، مؤلف وموجد اور ناشر وصانع دونوں کے لئے اس کی خرید وفروخت جائز ہوگی اور جو شخص استحقاق کے بغیر ایسا عمل کرے گا وہ دراصل ایک ''حق مال'' کا غاصب ہوگا اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں غاصب کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں اور ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہاء احناف بھی مال مغصوب سے انتفاع کو قابل ضمان قرار دیتے ہیں جیسا کہ اموال یتامیٰ اور اوقاف کے غاصب کو ضامن قرار دیا گیا[1] اس لئے اس پر ضمان عائد کرنا بھی درست ہوگا۔

❻ اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت اور تعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نادرست سمجھتے تھے، حسن بصری، حماد بن مسلمہ، سلمہ بن شبیب، سلیمان بن حرب، ابوحاتم رازی، شعبہ اور امام احمد بن حنبل، ان سبھوں سے نہ صرف یہ کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے۔[2] لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے۔ یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی حدیث: ''لایبولن احد کم فی الماء الدائم[3]'' کو نقل کرنے کی اجرت ایک دینار لیا کرتے تھے، ابونعیم اور علی بن عبدالعزیز سے بھی روایت پر اجرت لینا منقول ہے، طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلۂ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں، وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے تھے۔[4]

دوسرے فی زمانہ تصنیف وتالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت واذان پر اجرت ہے کہ دین کی حفاظت واشاعت کے لئے تصنیف وتالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں اور اسی ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت کو جائز قرار دیا ہے۔[5]

❼ جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر واشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں انہیں اس حقیقت کو نظر

[1] جامع الفصولین: ۱۷۶/۱، طحطاوی علی الدر: ۵۵۳/۲

[2] الکفایه فی علم الروایه: ص: ۲۰۰، باب کراهته اخذ الاجر علی التحدیث

[3] حوالہ سابق

[4] الکفایه: ص: ۲۰۷، ذکر بعض اخبارمن کان یا خذ العوض علی التحدیث

[5] رسائل ابن عابدین: ۱۱/۱، ۲۱

انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلا مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہ ہو، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فروختنی گاہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گاہک کو اختیار ہے کہ تاجر سے کوئی شے اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو منع کر دیا گیا کہ وہ پیش کش سے باز رہے، یا ایک گاہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گاہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو "سوم علی سوم اخیه" کہا گیا ہے۔[1]

اسی طرح "خطبة علی خطبة اخيه[2]" سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کا پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہٖ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل میں بھی جس میں واضح نص موجود ہے، شریعت کی مجموعی روح کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فروخت کرے، بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تجار کے اس شخصی حق میں دخل دیا جائے[3] لیکن اگر کوئی شخص اس بات کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کر دے تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعین کر دے۔

"فان كان أرباب الطعامِ يتحكمون ويعتدون من القيمة تعد ياً فاحشا وعجز القاضى عن صيا نة حقوق المسلمين الابالتسعير فحينئذ لا بأس به إذا كان من اهل الرأى والبصيرة."[4]

ترجمہ: "اگر غذائی اشیاء کے مالک تحکم اختیار کریں اور قیمت میں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ سے عاجز ہو جائے اور قیمت کے تعین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے مشورہ کر کے نرخ کی تعیین میں کوئی مضائقہ نہیں۔"

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح "سوم علی سوم اخیه" اور "خطبة علىٰ خطبة اخيه" میں اور گراں فروشی کی صورت میں من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشر کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کو حق محفوظ کی حیثیت دی جائے گی اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائے گا۔

---

[1] مسلم عن ابی هريرة وابن عمر: ۳/۲

[2] بخاری و مسلم عن ابی هريرة رضی الله تعالیٰ عنه: ۷۷۲/۲، باب لايخطب علىٰ خطبته اخيه، مسلم: ۴۵۴/۱

[3] ابوداؤد عن انس: ۴۸۹/۲ [4] تكمله فتح القدير: ۲۷/۲

(۳) رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے، اگر دوسرے لوگ اس نام کا استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا غرر اور ''خدع'' ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے، اور شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کرالیتا ہے، تو یہ عین مطابق شرع ہے اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنالے، اس کی ممانعت کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ یہ اس کا ایک حق محفوظ ہے اور اس کی شہرت کی وجہ سے اس سے معاشی مفاد بھی متعلق ہوگیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے اور اس کی خرید وفروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا یہ فتویٰ نہایت چشم کشا ہے کہ:

''اپنے کاروبار کا کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام ''عطرستان'' یا ''گلشن ادب'' رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہوگیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جبکہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارت مقصود ہے تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز ہے۔[۱]''

(۴) فضا کی بیع

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں کہ درست نہیں، البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم کے درمیان اختلاف سا محسوس ہوتا ہے، گزرنے کے حق کو بیچنا درست ہے، یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے پھر بقول حصکفی اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے: ''وبه أخذ عامة المشائخ'' اور بقول شامی سائحانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے ''وهو الصحيح وعليه الفتوىٰ.[۲]'' اب سوال یہ ہے کہ جب حق ہونے میں دونوں ''فضا'' (علو) اور مرور دونوں مشترک ہیں تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا ہے کہ مرور کا تعلق زمین سے ہے جو باقی رہنے والی عین ہے اور فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو غیر باقی عین ہے، ''ان حق التعلى يتعلق بعين لاتبقى وهوالبناء فأشبه المنافع أما حق المرور يتعلق بعين تبقىٰ وهوالارض فأشبه الأعيان[۳]''، لیکن

---

[۱] امداد الفتاویٰ: ۱۲۰/۳ [۲] هدایه: ۴۰/۳ [۳] هدایه: ۴۰/۳

ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق اس وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ عقار باقی اور عقار غیر باقی کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ ''حق مرور'' زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے اور ''حق تعلّی'' ہوا سے متعلق ہے اور وہ مال نہیں۔ ''والفرق بينه وبين حق التعلي حيث لا يجوز ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهي مال ...... اماحق التعلي فمتعلق بالدار وهوليس بعين مال[1]'' ...... مگر غور کیا جائے تو شامی کا یہ استدلال بھی محل نظر ہے، حق مرور جس طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے، ٹھیک اسی طرح حق تعلّی تعمیر شدہ مکان سے متعلق ہے، زمین کی سطح بھی ہوا سے پُر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ ''بیع علوّ'' کی اجازت ہونی چاہئے۔ یہی رائے مالکیہ کی ہے، مالکیہ کے مسلک کی تفصیل ابوالبرکات دردیر نے اس طرح نقل کی ہے:

''جازبيع (هواء وفوق هواء) واولیٰ فوق بناء كأن يقول المشترى لصاحب أرض بنى عشرة أذرع من الهواء فوق ماتبنيه بأرضك وان وصف البناء الاعلى والا سفل للا من من الغررو الجها لة ويملك الا على جميع الهواء الذى فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يزيد على ماشرط عليه''[2]

ترجمہ: ''فضاء اور فضاء کے اوپر کی بیع جائز ہے۔ اور یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ عمارت کے اوپر کی بیع جائز ہے، مثلاً خریدار مالک زمین سے کہے کہ تم اپنی مرضی پر جو تعمیر کرو اس کے اوپر دس ہاتھ مجھ سے فروخت کردو۔ لیکن یہ اس وقت جائز ہے جب کہ تحتانی اور فوقانی منزل کے اوصاف اور کیفیت اچھی طرح واضح کردے تا کہ دھوکہ اور جہالت کا اندیشہ نہ رہے، اب بالائی منزل والا تحتانی منزل کے اوپر کی تمام فضا کا مالک ہوگا۔ مگر اس کو شرط میں طے شدہ عمارت پر اضافہ کا حق نہ ہوگا۔''

معلوم ہوا کہ فضا کی بیع درست ہے بشرطیکہ:

(الف): یا تو زمین پر مکان بنا ہوا ہو اور اس کی چھت کی سطح سے فضا فروخت کی جائے یا مکان بنا ہوا تو نہ ہو، لیکن اس طرح معاملہ کیا جائے کہ تم جو مکان بناؤ گے اس کی چھت سے میں زمین فروخت کرتا ہوں۔

(ب): تحتانی مکان اگر بنا ہوا نہ ہو تو اس کا طول و عرض متعین ہو جائے تا کہ بیع میں جہالت نہ رہے۔

(ج): بالائی منزل کی بھی تحدید ہو جائے، یعنی عمارت کی مکانیت، اس کی تعمیر میں استعمال ہونے والا میٹریل وغیرہ مقرر کر دیا جائے کہ تحتانی منزل ہی کو اس کا بوجھ اٹھانا ہے۔ صاوی کے الفاظ میں ''بان يصف ذات

[1] ردالمحتار: ١١٨/٤ [2] الشرح الصغير: ٣٠/٤

البناء من أنعظم والخفة والطول والتقرر مايصف مابنى به من حجرا وآجر.''[1]

اس بیع کی وجہ سے زمین کی اندرون کا مالک وہ ہوگا جو تحتانی عمارت کا مالک ہے اور بالائی منزل سے اوپر فضا کا مالک وہ ہوگا جس نے اوپر کی منزل تعمیر کی ہے البتہ وہ اوپر مزید تعمیر کا مجاز نہ ہوگا کہ یہ عہد کی خلاف ورزی ہے اور مزید تعمیر کی وجہ سے تحتانی منزل کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔

⑤ تجارتی لائسنس

تجارتی لائسنس وغیرہ دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو عمومی نوعیت کا ہو اور قانوناً کوئی بھی شخص اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہو۔ اس کا فروخت کرنا درست ہونا چاہئے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لائسنس کسی شخص متعین ہی سے متعلق ہو اور قانوناً وہی اس سے استفادہ کر سکتا ہو۔ ایسی صورت میں کسی دوسرے کو لائسنس منتقل کرنے کا وہ مجاز نہ ہوگا۔ اور لائسنس کی خرید و فروخت درست نہ ہوگی کہ اس میں دھوکہ اور غرر ہے۔

خلاصۂ بحث

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

❶ مال ہر وہ شے ہے جو شرعاً مباح، قابل انتفاع اور مادی یا معنوی طور پر قابل حفاظت ہو اور کسی شے کے مال ہونے کی اصل اساس عرف ہے۔

❷ حقوق وہ مصالح ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر ثابت ہوں جو مزاج شریعت کے خلاف نہ ہو۔

❸ جو حقوق محض دفع ضرر کے لئے ہیں۔ ان کی نہ بیع درست ہے اور نہ ان کا عوض لینا۔

❹ جو حقوق اصالۃً ثابت ہوں اور قابل انتقال ہوں۔ وہ از قبیل مال ہیں۔

❺ جو حقوق اصالۃً ثابت ہوں، قابل انتقال نہ ہوں اور بالعوض ان سے تنازل معروف و مروج ہو گیا ہو۔ ان سے تنازل بالعوض جائز ہے۔

❻ درج ذیل حقوق کے احکام یہ ہیں:

(الف) حق تالیف مصنف اور ناشر دونوں کے حق میں بمنزلہ مال کے ہے۔ ان کی خرید و فروخت درست ہے۔ اور بلا استحقاق طباعت غصب کئے ہوئے مال سے نفع اٹھانے کے حکم میں ہونے کی وجہ سے قابل ضمان ہے۔

(ب) ''حق خلو'' (پگڑی) کو فروخت کرنا درست ہے اور یہ ''منفعت قبضہ'' یا حق اجارہ کو ہمیشہ کے لئے بیچ دینا ہے۔

---

[1] حاشیہ القاری علی الشرح الصغیر: ۳۰/٤

(ج) رجسٹرڈ نام اور تجارتی نشانات کی بیع جائز ہے، بشرطیکہ تبدیلی ملک کا اظہار بھی کر دیا جائے تا کہ دھوکہ اور غرر نہ ہو۔

(د) فضا کی بیع احناف کی روایت کی مطابق جائز نہیں۔ مالکیہ کے ہاں جائز ہے اور عرف ورواج کی بنا پر مالکیہ کے مسلک کی طرف عدول کی گنجائش ہے۔

بیع حقوق اور حقیقت مال کے مسئلہ میں فقہاء کے یہاں جو اختلاف رائے ہے وہ اجتہاد اور استنباط پر مبنی ہے۔ کتاب وسنت کی نصوص اس سے خاموش ہیں هذا ما عندی والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم۔

تیسرے فقہی سمینار کی تجاویز

تیسرے فقہی سمینار ۸ رتا ۱۱ رجون ۱۹۹۰ء بمقام دار العلوم سبیل الرشاد بنگلور میں جو تجاویز طے ہوئیں وہ درج ذیل ہیں۔

❶ بیع میں مال کی شرط جوہری ہے۔

❷ مال کی حقیقت نصوص شرعیہ نے متعین نہیں کی ہے، پس اس کا اصل مدار ہر عہد کے اس عرف ورواج پر ہے جو شریعت سے متصادم نہ ہو۔

❸ وہ تمام حقوق جن کی مشروعیت اصالتاً نہیں بلکہ صاحب حق سے کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے ایسے حقوق پر عوض لینا جائز نہیں، جیسے حق شفعہ۔

❹ جو حقوق نصوص شرعیہ سے ثابت نہ ہوں البتہ ان سے مالی منفعت متعلق ہوگئی ہو اور ان کا عوض لینا مروج اور معروف ہو چکا ہو، نیز ان کی حیثیت محض دفع ضرر کی نہ ہو اور وہ شریعت کے عمومی مقاصد ومصالح سے متصادم نہ ہوں، ایسے حقوق پر عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے، اس میں کون کون سے حقوق داخل ہیں۔ اور اس تفصیل کے مطابق عصر حاضر میں مروج کون سے حقوق قابل عوض ہیں، اور کون سے قابل عوض نہیں ھیں، اس کی تعیین وتطبیق کے لئے مستند دار الافتاء اور اصحاب فتاویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

قبضہ کی حقیقت اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہ اسلامی کی روشنی میں

''نویں فقہی سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی منعقدہ ۱۱/تا ۱۴/اکتوبر ۱۹۹۶ء جامعۃ الہدایت جے پور میں یہ موضوع بھی سمینار کے موضوعات میں شامل تھا۔ یہ مقالہ اسی سمینار کے سوالنامہ کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول ﷺ سے مختلف احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض مطلق ہیں بعض مقید، احادیث وروایات کے اختلاف کی بنیاد پر بیع قبل القبض کے مختلف مسائل میں فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی رہا، جن کی تفصیل کتب فقہ اور شروح حدیث میں موجود ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، ادھر دور حاضر میں خرید وفروخت کی ایسی بہت سی شکلیں مروج ہیں جن کے بارے میں بیع قبل القبض کے دائرے میں شامل ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے بیع قبل القبض کی حقیقت، احکام اور اس سے وابستہ جدید مسائل ومعاملات کے بارے میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

❶ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟

❷ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کردی ہے یا اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

❸ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں میں قبضہ کی ایک ہی

صورت ہوگی؟

۴ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں، اس بابت مختلف ائمہ کی آراء اوران کے وجوہ ودلائل تحریر کئے جائیں۔

۶ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر۲ کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر۲ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر۲ پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر۲ تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے "ربح مالم یضمن" (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا یا ضمان کو قبضۂ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا؟۔

۷ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، کیا یہ صورت شرعاً جائز ہوگی؟

جواب

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں مناسب ہوگا کہ فقہاء کے اقوال و مذاہب سے پہلے ایک نظر ان روایات پر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، اس سلسلہ کی روایات عام طور پر کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت حکیم بن حزام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ سے نقل کی گئی ہیں۔ الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ ان صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ سے اسی مضمون کی متعدد روایتیں منقول ہیں، یہاں چند روایات ذکر کی جاتی ہیں، جن کے الفاظ کو مختلف مکاتب فقہ نے اپنے پیش

نظر رکھا ہے۔

❶ عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے روایت ہے:

"ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم نهیٰ ان یبیع الرجل طعاماً حتی یستو فیه، قلت لابن عباس: کیف ذٰلك؟ قال ذالك درهم بدرهم والطعام مرجاء"[1]

تَرْجَمَہ: "رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز وصول کرنے سے پہلے فروخت کردے میں نے عبداللہ بن عباس سے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ درہم سے درہم کی فروخت ہے اور کھانا تو میعاد پر دیا جائے گا۔"

❷ حضرت عبداللہ ابن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

"من اشتریٰ طعاماً بکیل أو وزن فلا یبعه حتی یقبضه"[2]

تَرْجَمَہ: "جو کیل یا وزن سے کھانا خرید کرے وہ قبضہ میں لئے بغیر اس کو فروخت نہ کرے۔"

❸ حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا ارشاد ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"من اشتریٰ طعاماً فلایبعه حتی یکتاله"[3]

تَرْجَمَہ: "جو کھانا خریدے وہ پیمانہ سے ناپے بغیر فروخت نہ کرے۔"

❹ حضرت جابر بن عبداللہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ راوی ہیں:

"کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: اذا ابتعت طعاماً فلاتبعه حتی تستو فیه"[4]

تَرْجَمَہ: "رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فرمایا کرتے تھے کہ جب کھانا خرید کرو تو وصول کرنے سے پہلے فروخت نہ کرو۔"

❺ حضرت حکیم بن حزام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے منقول ہے:

"قلت یا رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم! انی اشتری بیوعا فما یحل لی منها ومایحرم علیّ؟ قال فاذا اشتریت فلاتبعه حتی تقبضهٗ."[5]

تَرْجَمَہ: "میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ! میں خرید وفروخت کے بعض معاملات کرتا ہوں، تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ فرمایا جب خرید کرو تو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو۔"

[1] بخاری: ۲۷٦/۱ [2] مسند احمد: ۱۱۱/۲ [3] مسلم: ۵/۲
[4] مسلم: ٦/۲ [5] مسند احمد: ۴۰۲/۳

فقہاء کی آراء

ان احادیث کی روشنی میں فی الجملہ کسی چیز پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے کے ناجائز و نا درست ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ تفصیلات میں اختلاف سے قطع نظر اصولی طور پر یہ ایک اجماعی رائے ہے، ابن حزم نے عطاء کا اختلاف نقل کیا ہے کہ وہ بیع قبل القبض کو مطلقاً جائز تصور کرتے تھے[1] عثمان بتی سے بھی ایسا ہی منقول ہے[2] لیکن بقولِ نووی، یہ ایک قول شاذ و غیر معتبر ہے[3] ...... البتہ تفصیلات اور احادیث کے مصداق کی بابت فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔

شوافع

فقہاء شوافع کے نزدیک کوئی شی جو خرید کی گئی ہو، جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو فروخت کرنا درست نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، خوردنی شی ہو یا کچھ اور، فروخت کنندہ کی اجازت سے تصرف کرے یا بلا اجازت اور قیمت کی ادائیگی کے بعد کرے یا اس سے پہلے ہی، بہر صورت یہ جائز نہیں۔

"لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه عقاراً كان أومنقولاً، لا باذن البائع ولا بغير إذنه، لا قبل اداء الثمن ولا بعده"[4]

تَرجَمہ: "قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنا جائز نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، نہ فروخت کنندہ کی اجازت سے اور نہ بلا اجازت، نہ قیمت کی ادائیگی سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔"

امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی بھی وہی رائے ہے جو امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ہے۔[5]

فقہاء شوافع نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی روایت کو پیش نظر رکھا ہے، جس میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے علاوہ مسلم نے حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کی روایت میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضور عَلَیْہِ السَّلَامُ نے تو کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہوگا وأحسب كل شئى مثله[6] خود امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے "کتاب الام" میں عبداللہ ابن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا ہی کے قول کو اپنے مستدل کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔[7]

---

[1] المحلى: ٥٢٠/٨ [2] شرح نووى على مسلم: ٥/٢ [3] حواله سابق [4] شرح المهذب: ٢٦٤/٩
[5] مختصر الطحاوى: ٨٤ [6] مسلم: ٥/٢ [7] كتاب الام: ٦٩/٣

حنابلہ

حنابلہ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے فروختگی جائز ہے پھر خوردنی اشیاء میں حنابلہ کے یہاں یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو چیزیں تول کر، ناپ کر اور گن کر فروخت کی جاتی ہیں، ان میں قبضہ کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، دوسری اشیاء کی بابت امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے مختلف اقوال منقول ہیں اور کون سا قول صحیح تر ہے؟ اس بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبدالبر کا بیان ہے کہ زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ کسی بھی خوردنی شئ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں[1]...... حضرت عبداللہ ابن عباس، عبداللہ بن عمر، ابوہریرہ، اور جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی روایات میں صراحت موجود ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا وہ قول کہ ناپی و تولی جانے والی اشیاء ہی میں قبضہ ضروری ہوگا، غالباً عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی اس روایت پر مبنی ہے جو مسند احمد میں ان الفاظ میں منقول ہے:

"من اشتریٰ طعاماً بکیل أو وزن فلا یبعه حتی یقبضه"[2]

تَرْجَمَۃ: "جس نے ناپ یا تول کے ذریعہ کھانا خرید کیا تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے۔"

مالکیہ

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(الف) غیر خوردنی اشیاء قبضہ کے بغیر بھی فروخت کی جاسکتی ہیں۔

(ب) خوردنی اشیاء اگر پیمانے سے خرید نہ کی گئی ہوں بلکہ بلاتعیین مقدار مجموعہ (جزافا) خرید کیا گیا ہو تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے، یہی مالکیہ کے یہاں قول مشہور ہے، کیوں کہ ایسی مبیع پر مالکیہ کے نزدیک عقد کے ساتھ ہی ملکیت قائم ہوجاتی ہے۔

(ج) جو خوردنی اشیاء ناپ کر، تول کر یا گن کر خرید کی گئی ہوں اور اموالِ ربویہ میں سے نہ ہوں، یعنی اس لائق نہ ہوں کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکے، قبضہ سے پہلے ان کی بیع کے بارے میں امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے دونوں طرح کے قول ہیں، لیکن قول مشہور یہ ہے کہ ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں۔

(د) جو خوردنی اشیاء اموال ربویہ کے قبیل سے ہوں، قبضہ سے پہلے ان کو فروخت کرنا درست نہیں[3]

---

[1] المغنی: ۸۸/٤ [2] مسند حمد: ۱۱۱/۲

[3] دیکھئے: بدایة المجتهد: ۱٤٤/۲، الثمرالدانی: ٤١٩، المدونة الکبریٰ: ۱٦٦/۳

مالکیہ نے ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے، کیوں کہ اصول یہ ہے کہ ایک ہی مضمون کی روایت ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ اس کے ساتھ کوئی قید لگائی گئی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطلق روایت میں بھی یہی قید ملحوظ ہے اور ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء میں ہی اس بیع کی ممانعت کی وجہ غالباً مسند احمد کی وہی روایت ہے جس کا ذکر ہوا کہ عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے منقول ہے کہ "اگر کسی شخص نے ناپ کر کوئی چیز خرید کی ہو تو اس کو قبضہ کے بغیر فروخت نہ کرے۔"[1]

حنفیہ

حنفیہ کے نزدیک غیر منقول اشیاء جیسے زمین و مکان وغیرہ قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، منقول اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کی جاسکتیں[2] امام ابو یوسف کا رجحان ابتداء اسی رائے کی طرف تھا جو امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی ہے، مگر پھر انہوں نے امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کی طرف رجوع کرلیا۔[3]

حنفیہ نے احادیث کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع اور ہلاک ہوجائے لیکن اموال منقولہ میں اس کا احتمال موجود ہے، اس لئے اموال منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوگی، اور اموال غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے بھی فروخت درست ہوگی۔[4] یہی وجہ ہے کہ اگر زمین و مکان بھی ایسی جگہ میں واقع ہو جہاں ضیاع کا خطرہ موجود ہو، مثلاً مکان دریا کے کنارے واقع ہو اور اس کا سیلاب کی زد میں آجانا بعید از قیاس نہ ہو یا وہ صحرائی علاقہ میں واقع ہو اور ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں زمین و مکان پر بھی قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔[5]

غرض اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ہے اور سب سے زیادہ تنگی شوافع کی رائے میں اور حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے۔

ممانعت کی علت

فقہاء کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی جو روایات ہیں، تمام ہی فقہاء کے نزدیک علت پر مبنی ہیں، البتہ خود اس علت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے

[1] مسند احمد: ۱۱۱/۲ [2] دیکھئے: البحر الرائق: ۱۱۶/۶ [3] مختصر الطحاوی: ۸٤
[4] دیکھئے: فتح القدیر: ۵۰۳/٦ [5] دیکھئے: البحر الرائق: ۱۱۶/٦

ہے، یوں تو اہل علم نے اس کی متعدد علتوں کا ذکر کیا ہے[1] لیکن اصل میں فقہاء نے دو چیزوں کو علت قرار دیا ہے: ''غرر اور ربوٰ'' حنفیہ کے نزدیک اس کی علت غرر ہے، یعنی جب تک مبیع پر قبضہ نہ ہو جائے اس بات کا اندیشہ ہے کہ شاید اس پر قبضہ حاصل ہی نہ ہو پائے اور اس طرح مبیع خریدار کو حوالہ نہ کی جا سکے، چنانچہ صاحب ہدایہ کہتے ہیں: ''والحديث معلول به[2]'' اور داماد آفندی کا بیان ہے:

''الغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به''[3]

ترجمہ: ''جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ درپیش ہو اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔''

حنابلہ کے نزدیک بھی اصل علت غرر ہی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

''مايتوهم فيه غرر الا نفساخ بهلاك المعقود عليه لم يجز بناء عقد آخر عليه تحرزاً من الضرر ومالا يتوهم فيه ذٰلك الغرر انتفى المانع فجاز العقد عليه''[4]

ترجمہ: ''جس معاملہ میں مبیع کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے معاملہ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں اور جس میں غرر کا اندیشہ نہیں اس میں مانع موجود نہیں اس لئے اس پر عقد جائز ہے۔''

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرر ہی ہے، علامہ ابو اسحاق شیرازی بیع قبل القبض کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ولان ملكه عليه غير مستقر لانه ربما هلك فانفسخ العقد وذلك غرر من غير حاجة فلم يجز.''[5]

ترجمہ: ''اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے خالی نہیں ہے، کیوں کہ بعید نہیں کہ مبیع ضائع ہو جائے اور معاملہ فسخ ہو جانے کی نوبت آ جائے اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہوگا۔''

اس طرح حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی آراء میں خاصا اختلاف ہے لیکن اس بارے میں سبھی متفق ہیں کہ اس کی علت غرر ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ نے حدیث کے ظاہری الفاظ پر اس علت کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے اور احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کیا ہے۔

---

[1] دیکھئے: شرح الحافظ ابن القيم الجوزية بهامش عون المعبود شرح سنن ابى داؤد ص: ۳۸۵/۹

[2] هداية مع الفتح: ۵۱۴/۶ [3] مجمع الانهر: ۴۹/۲ [4] المغنى: ۲۹/۴ [5] شرح المهذب: ۲۶۴/۹

مالکیہ کے نزدیک ممانعت کی اصل علت سود کے امکانی راستے کو بند کرنا ہے اور اہل علم کے لئے یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ سد ذرائع اور عقود ربویہ کے باب میں مالکیہ کے یہاں احتیاط سب سے زیادہ ہے، تاہم اس کی طرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں بھی واضح اشارہ موجود ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا سے پوچھا گیا کہ اس کی ممانعت کیوں ہے؟ تو فرمایا:

"ذٰلك الدراهم بدراهم و الطعام مرجاء"[1]

تَرْجَمَۃ: "یہ درہم بہ مقابلہ درہم ہے اور کھانا بعد میں ادا کیا جائے گا۔"

یعنی اگر "الف" نے "ب" سے ایک ہزار میں گیہوں خرید کیا اور قبضہ کئے بغیر "ج" سے بارہ سو روپے میں فروخت کر دیا تو گویا اس نے ایک ہزار دے کر بارہ سو روپے حاصل کیا اور درمیان میں گیہوں کا واسطہ بھی نہ رہا، اس طرح بالواسطہ گویا اس نے سود حاصل کیا۔ اس لئے گویا اس حدیث کا معلول ہونا ائمہ متبوعین کے درمیان متفق علیہ امر ہے۔

غرر کی حقیقت اور اس کے اسباب

چوں کہ اکثر فقہاء کے نزدیک اس معاملہ کی ممانعت غرر پر ہی ہے، اس لئے مناسب ہوگا کہ خود غرر کی حقیقت اور اس کے دائرۂ اثر پر بھی غور کر لیا جائے۔

"غرر" لغت میں بہ قول قاضی عیاض کے، ایسی چیز یا حالت کو کہتے ہیں جس کا ظاہر پسندیدہ ہو اور باطن ناپسندیدہ "ماله ظاهرمحبوب وباطن مكروه"، اسی لئے دنیا کو "متاع غرور" کہا گیا ہے۔ "غرارۃ" کے معنی "دھوکہ" اور "غِر" (غین کے زیر کے ساتھ) کے معنی "دھوکہ باز" اور "دھوکہ خور" کے ہیں۔[2]

غرر کے اصطلاحی مفہوم میں بھی یہی لغوی معنی ملحوظ ہے، علامہ سرخسی حنفی نے کہا ہے کہ غرر وہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، "الغرر مايكونُ مستورالعاقبةُ"[3] کاسانی نے اس کو مزید واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ غرر وہ اندیشہ ناک بات ہے جس میں وجود و عدم دونوں پہلو برابر ہوں اور شک کے درجہ میں ہو، "هوالخطر الذى استوىٰ فيه طرف الوجود والعدم بمنزلة الشك"[4] قرافی مالکی کا بیان ہے کہ غرر وہ ہے جس کا حصول و عدم حصول معلوم نہ ہو، "لايدرى يحصل امٌ[5] لا" ابواسحاق شیرازی کے الفاظ سرخسی سے خاصے ملتے ہوئے ہیں کہ غرر وہ معاملہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، "ماانطوىٰ عنه امره وخفى عليه عاقبته"[6]

---

[1] بخاری: ٦٨/٢ [2] دیکھئے: كتاب الفروق للقرافي: ٣٦٦/٣ [3] المبسوط: ١٩٤/١٣
[4] بدائع الصنائع: ٣٦٣/٥ [5] الفروق: ٣٦٥/٣ [6] المهذب مع المجموع: ٢٥٧/٩

حنبلی دبستانِ فقہ کے ممتاز ترجمان علامہ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیٰ نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: "**الغرر هوا لمجهول العاقبة**[1]" اور ان کے لائق شاگرد ابن قیم کے الفاظ میں: "**ماطويت معرفته وجهلت عنه.**"[2]

ان تعریفات کا تجزیہ کیا جائے تو کاسانی اور قرافی کی تعریف خاص ہے اور یہ صرف ایسے معاملہ کو شامل ہے جس کا حاصل ہونا اور نہ ہونا معلوم نہیں، سرخسی، شیرازی اور ابن تیمیہ وغیرہ کی تعریف کا دائرہ نسبتاً وسیع ہے اور اس میں مذکورہ صورت کے علاوہ ایسی صورت بھی آ جاتی ہے جس میں بناء معاملہ (معقود علیہ) مجہول ہو، قرافی نے وضاحت کے ساتھ غرر اور جہالت میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ غرر یہ ہے کہ اصل شئی ہی کا حصول و عدم حصول معلوم نہ ہو اور جہالت یہ ہے کہ کسی شی کی صفت مبہم ہو۔ ایک طرف قرافی کی یہ صراحت ہے اور دوسری طرف خود مالکی مکتب فکر ہی کے معروف ترجمان علامہ دردیر نے "جہالت" کو غرر اور قرافی کی اصطلاح میں جو غرر ہے، اس کو "خطر" کا نام دیا ہے۔[3]

رسول اللہ ﷺ نے خرید و فروخت کے ایسے معاملات سے منع فرمایا ہے جس میں غرر ہو[4] اسلام سے پہلے بہت سے معاملات مروج تھے، جن کو آپ ﷺ نے غرر ہی کی بنا پر منع فرما دیا تھا، جیسے بیع حبل الحبلہ، بیع مضامین، بیع ملاقیح، بیع ملامسہ، منابذہ، بیع حصاۃ، عسب الفحل وغیرہ۔

فقہاء کے اطلاقات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں غرر میں "جہل" شامل ہے اور غرر عام ہے اور جہالت اس کے مقابلہ خاص ہے۔ اب دیکھنا چاہئے کہ معاملات میں غرر و جہالت کس کس راہ سے آتی ہے؟ اس موضوع پر بہ نسبت دوسرے فقہائے مالکیہ نے زیادہ تفصیل سے کلام کیا ہے اور موضوع کے تحلیل و تجزیہ کا حق ادا کیا ہے، ابن رشد نے "بدایۃ المجتہد[5]" اور ان کے جد امجد ابن رشد نے "المقدمات الممہدات[6]" میں اس کو شرح و بسط کے ساتھ موضوع گفتگو بنایا ہے، تاہم یہاں قرافی کی تقسیم پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ قرافی کا خیال ہے کہ غرر سات جہتوں سے پیدا ہوتا ہے:

1. کسی چیز کا وجود ہی یقینی نہ ہو، جیسے مفرور غلام۔
2. موجود ہونا معلوم ہو، حصول غیر یقینی ہو، جیسے فضا میں پرندہ۔

---

[1] القواعد الفقهيه النورانيه: ١١٦ [2] زاد المعاد: ٨٢٢/٥ مع تحقيق: شعيب ارنؤط

[3] دیکھئے: الشرح الصغير: ٩١/٢

[4] دیکھئے: بيهقي عن ابى هريرة، وابن عمر، و سعيد بن مسيب: ٣٨/٥، ٣٣٧، ابن ماجه ابن عباس: ١٥٩/٠، وابوداؤد عن ابى هريره: ٤٧٩/٢، مسنداحمد عن ابن عمر: ١٤٤/٢ [5] ١٤٨/٢ [6] ٢٦٢/٢

❸ جنس معلوم نہ ہو، جیسے سامان جس کا نام نہ لیا گیا ہو۔
❹ سامان کی نوع معلوم نہ ہو۔
❺ مقدار معلوم و متعین نہ ہو۔
❻ محتاجِ تعین ہو جیسے دو کپڑوں میں سے ایک غیر متعین کپڑا فروخت کیا جائے۔
❼ بقاء یقینی نہ ہو، جیسے تیاری سے پہلے پھل۔[1]

صاحب تہذیب نے اس پر دو کا اضافہ کیا ہے:
❶ مدت معلوم نہ ہو۔
❷ شئی کی صفت معلوم و متعین نہ ہو۔[2]

بیع قبل القبض میں غرر جہت نمبر (۲) سے ہے کہ مبیع کا موجود ہونا معلوم ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ کیا مبیع حاصل بھی ہو سکے گی؟

غرر کے درجات

غرر کی اس تشریح سے واضح ہے کہ "غرر" کا دائرہ نہایت وسیع ہے، اس لئے فقہاء نے غرر کے بھی درجات مقرر کئے ہیں "غرر کثیر" معاملہ کے درست ہونے میں مانع ہے اور یسیر غرر مانع نہیں ہے، البتہ بعض معاملات وہ ہیں کہ جن کی درجہ بندی خود دشوار ہے کہ ان کا شمار غرر کثیر میں ہوگا کہ قلیل میں[3] حافظ ابن رشد نے دوسری جگہ غرر غیر مؤثر کی بابت وضاحت کی ہے کہ:

"إن غير المؤ ثر هوا ليسير أو الذى تدعواليه الضرورة أو ماجمع الأمرين"[4]

ترجمہ: "غرر غیر مؤثر وہ ہے جو معمولی ہو یا تقاضائے ضرورت کے تحت ہو یا اس میں دونوں باتیں جمع ہوں۔"

امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کو یوں بیان کیا ہے کہ:

"مدارالبطلان بسبب الغرر والصحة مع وجودهِ علىٰ ما ذكرناه وهو أنه اذادعت الحاجة الىٰ ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه الا بمشقة اوكان الغرر حقيرا جازا لبيع والاّ فلا."[5]

ترجمہ: "غرر کے سبب بطلان اور غرر پائے جانے کے باوجود معاملہ کی صحت کا مدار مذکورہ وضاحت

---

[1] الفروق: ۲٦٥/۳ [2] تهذيب الفروق: ۲۷۱/۳ [3] بداية المجتهد: ۱۵۵/۲
[4] حوالہ سابق: ۱۵۷/۲ [5] شرح المهذب: ۲۵۸/۹

کے مطابق یہ ہے کہ حاجت، ارتکاب غرر کا تقاضا کرتی ہو کہ بلا مشقت اس سے اجتناب ممکن نہ ہو، یا غرر معمولی درجہ کا ہو تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔"

اور اس کو ابن قیم نے ان الفاظ میں لکھا ہے:

"الغرر إذا كان يسيراً أو لا يمكن الاحترازعنه لم يكن مانعاً من صحة العقد ...... بخلاف الغرر الكثير الذی يمكن الاحتراز عنه"[1]

ترجمہ: "غرر جب معمولی ہو یا ایسا ہو کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو تو یہ معاملہ کے درست ہونے میں مانع نہیں ہوگا...... بخلاف غیر معمولی غرر کے کہ جس سے احتراز ممکن ہو۔"

اس لئے غرر کی بابت سب سے اہم بات یہ ہے کہ کس درجہ کا غرر "کثیر" اور کس درجہ کا "یسیر" سمجھا جائے گا؟ ...... راقم کو فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی واضح اصول نہیں مل پایا، تاہم حقیر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ "غرر" کی ممانعت شریعت میں ربوٰ و قمار کی طرح بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ اس لئے ہے کہ "غرر" اپنے انجام کے اعتبار سے فریقین کے درمیان نزاع و اختلاف کا باعث بن سکتا ہے، فقہاء نے جو ایسی "جہالت" کو معاملات میں گوارا کیا ہے جو نزاع تک مفضی نہ ہو، وہ دراصل "غرر یسیر" ہی کو گوارا کرنے سے عبارت ہے۔ اس سلسلہ میں کاسانی کا یہ اصول قابل ملاحظہ ہے:

"فأما إن كان أحدهما مجهولا جهالة مفضية إلى المناز عة فسدالبيع و إن كان مجهولاً جهالة لَا تفضى الى المناز عة لايفسد لان الجهالة اذا كانت مفضية الى المناز عة كانت مانعة من التسليم والتسلم فلايحصل مقصود البيع واذالم يكن مفضية الى المناز عة لاتمنع من ذٰ لك فيحصل المقصودُ"[2]

ترجمہ: "اگر مبیع اور ثمن میں سے ایک میں ایسی جہالت ہو جو باعث نزاع بن جائے تو بیع فاسد ہوجائے گی، اگر اس درجہ ابہام ہو جو باعث نزاع نہ بنتا ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ ابہام اگر باعثِ نزاع ہو جب ہی لین دین میں مانع ہے تو ایسی صورت بیع کا مقصود حاصل نہیں ہوگا اور اگر باعث نزاع نہ بنتا ہو تو لین دین میں رکاوٹ نہیں، لہٰذا بیع کا مقصد حاصل ہو جائیگا۔"

کسی چیز کا "عرف و رواج" بھی انسان کے لئے اس کو قابل قبول بنادیتا ہے اور یہ بات نزاع کو روکنے کا باعث بن جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے ایسی شرط فاسد کو معاملہ خرید و فروخت کے درست ہونے میں مانع نہیں سمجھا ہے جو سماج میں رواج کا درجہ حاصل کرلے۔[3]

[1] زادالمعاد: ۵/۲۱، ۸۲۰ [2] بدائع الصنائع: ۵/۱۵۶ [3] هنديه: ۳/۱۳۳

پس جیسے ایسی جہالت جو باعث نزاع نہ ہو، معمولی جہالت ہے اور عقد کی صحت میں مانع نہیں، اور ایسی جہالت جو مفضی الی النزاع ہو "جہل متفاحش" ہے اور فساد عقد کا باعث ہے، اسی طرح جو غرر نزاع کا باعث بن جاتا ہو، سمجھنا چاہئے کہ یہ غرر فاحش ہے، جو دوسرے فریق کے لئے ناقابل تحمل ہے، اور جو غرر عام طور پر باعث نزاع نہ ہوتا ہو وہ "غرر یسیر" ہے اور عقد کے لئے باعث فساد نہیں۔

هٰذا ماعندی وَاللّٰه أعلم بالصَّواب

بیع قبل القبض بیع فاسد ہے

"بیع سمک" کے ذیل میں یہ بات آ چکی ہے کہ بیع کے باطل و فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر ایجاب و قبول ایسے شخص نے کیا ہو جو اس کا اہل نہ ہو یا معاملہ کی اساس (بیع) ایسی چیز کو بنایا ہو جو شریعت کی نگاہ میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد، اس اصول پر اگر کسی حلال مال کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے تو یہ باطل نہ ہوگی اور نہ مکروہ ہی ہوگی، کیوں کہ بیع مکروہ میں کراہت کسی خارجی وصف جیسے وقت یا مقام کی وجہ سے آتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہوگی، شامی کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، درمختار میں ہے:

"وفسد بيع المنقول قبل قبضه ونفى الصحة يحتملها."[1]

ترجمہ: "مال منقول کی بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہو جائے گی اور مبیع کے صحیح ہونے کی نفی باطل ہونے کا بھی احتمال رکھتی ہے اور فاسد ہونے کا بھی۔"

اس پر شامی کا بیان ہے:

"اى يحتمل البطلان والفساد والظاهر هوالثانى لان علة الفساد الغرر كما مرّ مع وجود ركنى العقد"[2]

ترجمہ: "یعنی بطلان اور فساد دونوں کا اس لفظ میں احتمال ہے اور بہ ظاہر فاسد ہونا مراد ہے، اس لئے کہ (جیسا کہ مذکور ہوا) فساد کی علت "غرر" ہے اور ایجاب و قبول پایا جا رہا ہے۔"

اس لئے یہ "بیع فاسد" ہے اور قبضہ کے بعد خریدار کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ "بیع فاسد" کے سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اگر بیع میں فساد حق شرع کی بناء پر پیدا ہوا ہو اور وہ کسی کارگناہ پر مشتمل ہوا تو یہ بہر حال باعث گناہ ہے، اگر نزاع کے اندیشہ سے ہو اور عملاً نزاع نہ پیدا ہو تو گو قضاءً بیع فاسد ہوگی لیکن دیانۃً درست و صحیح ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں مولانا انور شاہ صاحب کی یہ تحریر چشم کشا ہے:

---

[1] الدرالمختار مع الرد: ۱۸۲/٤، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔ [2] ردالمحتار: ۱۸۲/٤، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ

"إن من البيوع الفاسدة مالو أتىٰ بها احد حازت ديانةً وان كانت فاسدة قضاءً وذالك لان الفساد قد يكون لحق الشرع بأن اشتمل العقد علىٰ ماثم فلايجوزبحال وقد يكون الفساد لمخافة التنازع ولايكون فيه شيء آخر يوجب الأثم فذالك ان لم يقع فيه التنازع جاز عندى ديانةًوان بقى فاسداًقضاءً لارتفاع علة الفساد وهى المنازعة ويدل عليه مسائلهم فى باب المضاربه والشركة فانهاربما تكون فاسدة مع ان الربح يكون طيبا وراجع "الهدايه" ونبّه الحافظ ابن تيمية فى رسالته علىٰ ان من البيوع مالا يقع فيه النزاع فتكون تلك جائزة فاذا أدخلتها فى الفقه وجد تها محظورة لان أكثر احكام الفقه تكون من باب القضاء والد يانات فيها قليلة وانما يصارالى القضاء بعدالنزاع فاذالم يقع النزاع ولم يرفع الامرالى القاضى نزل حكم الديانة لامحالة فيبقى الجواز"[1]

ترجمہ: "بیع کے بعض فاسد معاملات وہ ہیں کہ اگر کوئی ان کو کر ہی لے تو دیانۃً جائز ہے گو قضاءً فاسد ہے اور وہ اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے، بایں طور کہ انجام دیا گیا معاملہ کسی گناہ کو شامل ہو تو یہ کسی حال جائز نہیں اور کبھی معاملہ اندیشۂ نزاع کے تحت فاسد ہوتا ہے اور اس میں کچھ اور باعث گناہ نہیں ہوتا تو اگر اس میں نزاع کی صورت نہ پیدا ہو تو میرے نزدیک یہ معاملہ دیانۃً جائز ہے گو یہ قضاءً فاسد ہی رہے گا، کیوں کہ نزاع جو علت فساد تھی وہ موجود نہیں اور اس کی دلیل مضاربت وشرکت کے ابواب کے مسائل ہیں کہ بعض اوقات یہ معاملات فاسد ہوتے ہیں لیکن نفع حلال ہوتا ہے (اس سلسلہ میں "ہدایہ" سے مراجعت کی جاسکتی ہے) نیز حافظ ابن تیمیہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنے رسالہ میں اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ جس بیع میں نزاع نہ پیدا ہو وہ جائز ہوگی، اگر تم اس کو باب فقہ میں داخل کروگے تو ناجائز پاؤ گے، کیوں کہ فقہ کے اکثر احکام قضاء کے باب سے ہوتے ہیں اور دیانت کے مسائل اس میں کم ہوتے ہیں، قضاء کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے کہ نزاع پیدا ہوگئی ہو، لہٰذا اگر نزاع پیدا نہیں ہوئی اور معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو لامحالہ دیانت کا حکم جاری ہوگا اور جواز باقی رہے گا۔"

اس لئے یہ امر بھی غور طلب ہے کہ "بیع قبل القبض" کی ممانعت از قبیل حق شرع ہے یا حق عباد، اور یہ

[1] فيض البارى: ۳/۲۵۸

صرف قضاءً فاسد ہے یا دیانۃً بھی؟

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی ممانعت حق عبد کی بناء پر ہے نہ کہ حق شرع کی بناء پر اور اس کا فساد دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

قبضہ کے مفہوم میں عرف کا دخل

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں قبضہ کا کوئی متعین ومحدود مصداق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کی طرف اشارہ موجود ہے مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کی ایک روایت میں ہے کہ ہمیں حکم دیا جاتا تھا کہ مقام خریداری سے منتقل کئے بغیر دوبارہ اس کو فروخت نہ کریں، "یأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه الى مكان سواه قبل أن نبيعه[1]" حضرت زید بن ثابت رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے روایت ہے کہ جب تک تجار خرید کردہ مال کو اپنے کجاوے میں منتقل نہ کرلیں فروخت نہ کریں، "حتى يحوزها التجار الى رحالهم[2]" حضرت ابوہریرہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی ایک روایت میں ناپ تول کو قبضہ قرار دیا گیا ہے "فلايبعه حتى يكتاله."[3]

ظاہر ہے کہ ناپ تول، سامان کو اس کی جگہ سے ہٹانا اور سامان کو اپنی دوکان یا سواری میں منتقل کرنے کے مفہوم ومصداق میں خاصا فرق ہے اور جن الفاظ کی شریعت نے تحدید نہ کی ہو، ان کی بابت اصول ہے کہ "عرف" ہی سے ان کی مراد متعین ہوگی۔ سیوطی کا بیان ہے:

> "كل ماورد به الشرع مطلقاًولاضابط له فيه ولافى اللغة يرجع فيه الى العُرف ومثلوه بالحرز فى السرقة والتفرق فى البيع والقبض"[4]
>
> تَرجَمہ: "شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کی بابت نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا۔ چوری کے مسئلہ میں "حرز" (حفاظت) بیع میں "تفرق" نیز "قبضہ" سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔"

اسی لئے فقہاء متفق اللسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، علامہ علاء الدین کاسانی کہتے ہیں:

> "ولايشترط القبض بالبراجم لان معنى القبض هوا لتمكن وَ التخلى وارتفاع الموانع عرفاً وعادة وحقيقةً."[5]

---

[1] موطا امام مالك: ٢٦٤ [2] ابو داؤد: ٤٩٤/٢ [3] مسلم: ٥/٢ [4] الاشباه والنظائر للسيوطى: ١٩٦

[5] بدائع الصنائع: ٢٤٤/٥

ترجمہ: ''انگلیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کے معنی ''تمکن''، ''تخلی'' اور عرف و عادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہوجانے کے ہیں۔''

علامہ ابوالبرکات دردیر۔ فقہ مالکی کی نقل وروایت میں جن کا درجہ ومقام محتاج بیان نہیں ...... رقمطراز ہیں:

''وقبض العقار ...... بالتخلية ...... و قبض غيره ...... بالعرف الجارى بين الناس''[1]

ترجمہ: ''غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ اور دوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف و رواج کے مطابق ہوگا۔''

امام نووی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

''لان القبض ورد به الشرع و أطلقه فحمل على العرف، والعرف فى ماينقل النقل و فى مالا ينقل التخلية.''[2]

ترجمہ: ''شریعت میں قبضہ کا ذکر ہے اور مطلق ہے، لہٰذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا اور عرف منقولہ اموال میں یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے اور غیر منقولہ اموال میں تخلیہ۔''

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

''لان القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه الى العرف كالا حراز والتفرق''[3]

ترجمہ: ''کیوں کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہٰذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے احراز، تفرق۔''

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل ''تخلیہ'' یعنی مالک اور اس شئی کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور وطریق ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔

قبضہ میں سامان کی نوعیّت کا لحاظ

جیسے قبضہ میں ہر عہد کے عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح ہر شئی کا قبضہ اسی کے لحاظ سے ہوگا، شامی کے الفاظ میں: ...... ''يختلف بحسب المبيع''[4] ...... اسی لئے فقہاء کے یہاں مختلف صورتوں میں الگ الگ کیفیات

[1] الشرح الكبير على هامش الدسوقى: ۱٤٥/۳ [2] شرح المهذب: ۲۷٥/۹ [3] المغنى: ۹۰/٤
[4] ردالمحتار: ٤۸/٤

کو قبضہ قرار دیا گیا ہے، مثلاً چند صورتیں ملاحظہ ہوں:

❶ بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شی کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے محض تخلیہ یعنی موانع کا ہٹا دینا کافی نہیں، "المراد بالقبض هناالقبض بالبراجم لابالتخلية يريد باليد"[1]

❷ کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ شئی کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو، "لواشترىٰ مكيلاً معينا ودفع المشترى الى البائع ظرفاً وأمره أن يكيله فى ظرف ففعل البائع والمشترى غائب صح"[2]

❸ کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئی اور اس کے خریدار کے درمیان موانع تصرف کے ختم کردینے سے تسلیم کیا جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کردی تو جب بھی یہ اس سامان کے پاس آجائیں، قبضہ کی تکمیل ہوجائے گی، اب اگر اس کے بعد وہ سامان ضائع ہوجائے تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا:

"يصير المشترى قابضاً بالتخلية فاذاهلك بعد ذٰلك يهلك من مال المشترى[3]"

تَرجَمَہ: "خریدار تخلیہ کی وجہ سے قبضہ کرنے والا متصور ہوگا، لہٰذا اگر اس کے بعد مبیع ضائع ہوجائے تو یہ خریدار کے مال میں سے متصور ہوگا۔"

قاضی خان لکھتے ہیں:

"أجمعوا علىٰ أن التخلية فى البيع الجائز تكون قبضا."[4]

تَرجَمَہ: "اس پر اجماع ہے کہ بیع صحیح میں تخلیہ قبضہ ہے۔"

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے "تخلیہ" کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے، "ان يقول خليت بينك وبين المبيع فاقبضه[5]" نیز خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ اگر مبیع دوری پر بھی واقع ہے پھر بھی "تخلیہ" قبضہ کے لئے کافی ہوگا، "ان بالتخلية يقع القبض وان كان المعقود عليه يبعد عنها[6]" یہی رائے حنبلی دبستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ کی ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے "تخلیہ" اور "مبیع" کا ممتاز ومتشخص ہونا کافی ہے، "ان القبض فى كل شيء بالتخليه مع التميز[7]"

❹ کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا

---

[1] البحرالرائق: ١٩٤/٦ [2] البحرالرائق: ١٦٨/٦ [3] حواله سابق: ٨٠/٦ [4] فتاوىٰ قاضى خان: ٤٧٤/٢
[5] الفتاوىٰ الهنديه: ٩/٣ [6] خلاصته الفتاوىٰ: ٨٩/٣ [7] المغنى: ١١٢/٤

ہو، ''ولو باع الدار وسلم المفتاح فقبض المفتاح ولم یذهب الی الدار یکون قابضاً.''[1]

عالمگیری میں ہے:

''وقبض المفتاح قبض الدار اذاتهيأ له فتحها بلا كلفة.''[2]

تَرجَمہ: ''اگر کنجی سے بلاتکلف مکان کھولا جاسکتا ہوتو کنجی پر قبضہ مکان پر قبضہ کے حکم میں ہے۔''

۵ کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، مثلاً خریدار کے حکم سے فروخت کنندہ نے فروخت کئے ہوئے گیہوں کو پیس دیا تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا، ''واذا أمر المشتري للبائع بطحن الحنطة فطحن صار قابضا.''[3]

۶ مبیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ باندی پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کردے اور ناکح اس سے وطی کرلے تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح بجائے خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا اور بعض حضرات کی نزدیک ''وطی'' کے بعد قبضہ متحقق ہوگا، ''ومن اشترىٰ جارية ولم يقبضها حتى زوجها فالنكاح جائز''[4] اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

۷ بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، ''وان كان ...... فقبض المبيع نقلهٗ.''[5]

ایک لفظی نزاع

بہر حال فقہاء حنفیہ کے یہاں ''قبضہ'' تخلیہ سے عبارت ہے، البتہ اس کی کیفیت مختلف اشیاء کے لحاظ سے علاحدہ ہوسکتی ہے، خواہ اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ[6] ...... مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اموال غیر منقولہ میں تو قبضہ ''تخلیہ'' کے ذریعہ وجود میں آتا ہے اور دوسری اشیاء میں ان کے حسب حالات، چنانچہ امام نووی نے لکڑی وغلہ جات وغیرہ میں منتقلی اور درہم و دینار میں ہاتھ یا کپڑے وغیرہ میں لے لینے کو قبضہ قرار دیا ہے[7] حنابلہ نے ان کے علاوہ ناپی تولی اور شمار کی جانے والی اشیاء میں خریدار کے ناپ، تول اور شمار کو بھی قبضہ شمار کیا ہے[8] مالکیہ نے بھی منقولہ اشیاء میں حسب عرف ورواج قبضہ کا مفہوم متعین کیا ہے۔[9]

تاہم میرے خیال میں یہ کوئی جوہری اختلاف نہیں، بلکہ حنفیہ نے ''تخلیہ'' کے مفہوم میں وسعت پیدا کی

[1] فتاوىٰ قاضي خان: ۴۷۹/۲ [2] الفتاوىٰ الهندية: ۱۰/۳ [3] حواله سابق: ۱۲/۳ [4] الهداية: ۸۶/۳
[5] المغني: ۱۱۱/۴ [6] دیکھئے: ردالمحتار: ۴۸/۴ [7] شرح المهذب: ۲۷۶/۹ [8] الروض المربع: ۲۲۴
[9] الشرح الكبير علىٰ هامش الدسوقي: ۱۴۵/۳

ہے اور تخلیہ حقیقی و حکمی کی دو صورتیں کر کے استیلاء کی تمام صورتوں کو سمیٹ لیا ہے اور دوسرے فقہاء نے "تخلیہ" کو تخلیہ حقیقی تک محدود کر کے اس کا دائرہ نسبتۂ تنگ رکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں قبضہ کی دوسری کیفیات متعین کی ہیں، اگر تخلیہ حکمی کی کیفیات شامی وغیرہ کتب احناف میں دیکھی جائیں اور اموال منقولہ میں قبضہ کی تفصیلات دوسرے فقہاء کی کتابوں میں، تو کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوگا، ...... حاصل یہی ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں ہر عہد کا عرف ورواج بھی ملحوظ ہے اور شئی مقبوض کی نوعیت بھی۔

خلاصۂ بحث

پس بیع قبل القبض کی بابت تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

❶ بیع قبل القبض کے مسئلہ میں موجودہ حالات میں فقہ مالکی یا فقہِ حنبلی کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

❷ بیع قبل القبض فاسد ہے اور قبضہ کے بعد خریدی ہوئی شئی پر ملکیت حاصل ہوجاتی ہے۔

❸ قبضہ کا مصداق نہ کتاب وسنت میں متعین ہے اور نہ فقہاء نے اس کا کوئی قطعی مفہوم مقرر کیا ہے، بلکہ یہ ہر دور کے عرف اور خرید کی گئی اشیاء کی نوعیّت کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے۔

❹ "بیع قبل القبض" کی ممانعت "غرر" کی بناء پر ہے، غرر کثیر سے عقد فاسد ہوجاتا ہے، غرر یسیر سے فاسد نہیں ہوتا۔

❺ جو غرر باعث نزاع بن جائے وہ کثیر ہے اور جو باعث نزاع نہ ہو اور عرف میں مروّج ہو، وہ یسیر ہے۔

❻ بیع قبل القبض سے بیع فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل۔

❼ بیع قبل القبض سے بیع کا فساد حق عبد کی بناء پر ہے نہ کہ حق شرع کی بناء پر، اس لئے اس کا فاسد ہونا قضاء ہے نہ کہ دیانۃً۔

جواب: سوال (٦)

فیکٹری سے خریدے ہوئے مال کو منتقل کئے یا کوئی ایسا عمل کئے بغیر جو حسّی طور پر قبضہ کہلائے، دوسرے سے فروخت کردینا "بیع قبل القبض" میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ "نقصان کا ضامن ہوجانا" قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص قبضہ کے بغیر اپنے اوپر ضمان کی ذمّہ داری قبول بھی کرلے تو اس کا اعتبار نہیں۔

علامہ شامی کا بیان ہے:

"اشتریٰ بقرة مريضة وخلاها فی منزل البائع قائلاً ان هلكت فمنّی وماتت

فمن البائع لعدم القبض"[1]

تَرجَمَہ: "بیمار گائے خرید کی اور یہ کہہ کر فروخت کنندہ کے گھر میں چھوڑ دی کہ ہلاک ہوجائے تو میری ہلاک ہوگی اور گائے مرگئی تو یہ بائع کے مال میں سے ہلاکت متصور ہوگی، کیوں کہ قبضہ نہیں پایا گیا۔"

اس لئے محض ہلاکت مال کا ضامن ہوجانا قبضہ نہیں۔

جواب: سوال (۷)

بین الاقوامی تجارت میں شیپنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے، اس میں بیع قبل القبض بھی ہے اور "ربح مالم یضمن" بھی، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔

[1] ردالمحتار: ٤/٤٨، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔

باغات اور پھلوں کی خرید و فروخت

خرید و فروخت کی جو صورتیں رائج ہیں، ان میں ایک باغات اور پھلوں کی خرید و فروخت ہے۔ کتب فقہ میں عام طور پر خرید و فروخت کے جو اصول مقرر کئے گئے ہیں۔ پھلوں کی مروجہ تجارت میں بعض مواقع پر ان سے انحراف اور گریز بھی کیا جاتا ہے، ایک طرف یہ اصول و قواعد ہیں جو نص میں بہ صراحت بیان کئے گئے ہیں۔ یا کتاب و سنت کے عام اصول سے مستنبط ہیں۔ دوسری طرف آج کل کا تعامل اور رواج ہے اور یہ بھی ایک مستقل فقہی اصل ہے کہ معاملات کے جو طریقے رواج پذیر ہو جائیں اور تعامل کی وجہ سے ان سے بچنا دشوار ہو جائے، کتاب و سنت کی حدود اربعہ میں رہتے ہوئے ممکن حد تک ان میں نرمی اور یسر کی راہ اختیار کی جائے گی۔ مسئلہ کی یہی دو جہتیں ہیں، جو اہل نظر سے اس مسئلہ پر غور و فکر کی متقاضی ہیں۔

پھلوں کی خرید و فروخت کی صورتیں

اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم باغات کی خرید و فروخت کی ممکنہ اور مروجہ صورتوں کا تجزیہ کریں اور پھر ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ بحث کی جائے

۱ پھل ابھی آئے بھی نہ ہوں اور باغ فروخت کر دیا جائے جیسا کہ بعض اوقات ایک یا کئی سال کے لئے باغات فروخت کر دیئے جاتے ہیں۔

۲ پھل نکل آئے لیکن ابھی ابتدائی حالت میں ہوں، انسانی استعمال کے لائق نہ ہوئے ہوں اور ان کو بیچ دیا جائے۔

۳ کچھ پھل نکل آئے، کچھ ابھی نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو اور موجودہ اور آئندہ نکلنے والے دونوں طرح کے پھل فروخت کر دیئے جائیں۔

۴ پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے لائق بھی ہو گئے، جس کو فقہ و حدیث میں ''بدو صلاح'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[۱]

---

[۱] سنن ترمذی: ۲۳۲/۲، باب کراھیته بیع الثمرة قبل ان یبدو صلاحها

پھر آخر الذکر تینوں صورتوں (۲-۴) میں تین صورتیں ہو سکتی ہوں:

(الف) خریدار سے طے پا گیا کہ وہ پھل فوراً توڑ لے گا۔

(ب) طے ہوا کہ پھل پکنے تک درخت پر باقی رہے گا۔

(ج) نہ فوراً پھل توڑنا طے پایا، نہ پھل پکنے تک درخت پر اس کا باقی رکھنا، بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی۔ اس طرح یہ چار صورتیں دراصل دس صورتوں پر مشتمل ہیں۔

چند اہم اصول

اب ہم اصل مسئلہ پر گفتگو سے پہلے بعض احکام پر گفتگو کریں گے۔ جو اس مسئلہ سے قریبی علاقہ رکھتے ہیں۔

❶ ان میں ایک اہم مسئلہ "بیع سلم" کا ہے، بیع سلم کے معنی یہ ہیں کہ قیمت نقد ادا کردی جائے۔ اور "مبیع" ادھار ہو، اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، تاہم اس کے لئے ضروری ہے کہ "مبیع" (جس کو اصطلاح میں "مسلم فیہ" کہتے ہیں) پوری طرح متعین اور مشخص ہو، دوسرے وہ مدت بھی پوری طرح متعین ہو، جس میں بیچنے والا خریدار کو سامان حوالے کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ "مبیع" اس معاملہ کو طے پانے سے لے کر "مبیع" کی ادائی تک بازار میں دستیاب رہے۔ دوسرے فقہاء کے یہاں یہ ضروری نہیں[1]۔

❷ خرید و فروخت میں کوئی ایسی شرط لگادی گئی جو اس معاملہ سے متعلق احکام شرعی کے خلاف ہو، تو یہ معاملہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ "بیع" کے ساتھ کوئی شرط نہ لگائی جائے[2] یہی مسلک امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا خیال ہے کہ ایک شرط لگائی جائے تو مضائقہ نہیں، ایک سے زیادہ شرطیں عائد نہ کی جائیں۔ اس سلسلہ میں ان کے پاس بعض حدیثیں بھی ہیں[3]۔

تاہم اگر کسی معاملہ میں کوئی شرط رواج کا درجہ اختیار کرلے، اور اس کا تعامل ہو جائے تو فقہائے احناف نے لکھا ہے کہ ایسی شرطیں گوارا کی جاسکتی ہیں۔ چنانچہ فقہ حنفی کے بلند پایہ فقیہ امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں:

"ان كان شرطا لا يقتضيه العقد ولكن فيه عرف ظاهر فذالك جائز ايضاكما

[1] فتح القدير: ۸۱/۷

[2] نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط، طبرانى عن عمرو بن العاص، دیکھئے: الدرايه فى تخريج احاديث الهدايه ۴۳/۳

[3] ترمذى: ۲۳۶/۱، باب ماجاء فى اشتراط ظهر الدابة عند البيع

لواشتری نعلاً و شراکابشرط ان یحذ وہ البائع لان الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی ولان فی النزوع عن العادۃ الظاهرۃ حرجا بینا۔"[1]

ترجمہ: "اگر شرط ایسی ہو کہ عقد اس کی مقتضی نہ ہو، لیکن اس کا رواج ہو تو یہ بھی جائز ہے، جیسے چمڑا اور تسمہ اس شرط پر خرید کرے کہ بائع اس کا جوتا بنادے گا۔ اس لئے کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ دلیل شرعی سے ثابت شدہ امر کے درجہ میں ہے اور لوگوں کو ان کی عادت ورواج سے باز رکھنے میں حرج ہے۔"

۳ اجارہ (کرایہ داری) یہ ہے کہ ایک شخص اصل کو برقرار رکھتے ہوئے نفع کو فروخت کردے درخت کا پھل خرید کرنے کی صورت اس تعریف کی رو سے اجارہ میں داخل نہیں ہے، کیونکہ پھل کی حیثیت بجائے خود اصل کی ہے اور پھل کو برقرار رکھتے ہوئے اس سے انتفاع نہیں ہوتا۔

۴ ضرورت اور عام لوگوں کو حرام سے بچانے کی غرض سے کوئی تدبیر اختیار کی جائے، تاکہ یہی مقصد کسی جائز اور حلال طریق سے حاصل ہوجائے، جائز ہے اور اس کو "حیلہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے، خود احادیث سے بعض مواقع پر حیلہ کا ثبوت موجود ہے۔

اب ہم پھلوں کی خرید وفروخت کی مذکورہ صورتوں کی طرف آتے ہیں اور ان میں سے ایک ایک پر جداگانہ غور کرتے ہیں۔

پہلی صورت

پہلی صورت کہ پھلوں کے نکلنے سے قبل ہی اس کی بیع کردی جائے تو جائز نہیں۔ اس سے متعلق صریح وصحیح روایات موجود ہیں۔ حدیث میں اسی کو "بیع معاومہ" یا "بیع سنین" سے تعبیر کیا گیا ہے[2]...... اس کو بیع سلم بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، بیع سلم کے لئے اول تو احناف کے یہاں ضروری ہے کہ "مبیع" فروختگی کے وقت سے ادائیگی کے وقت تک بازار میں موجود ہو، یہاں ایسا نہیں ہوتا تاہم اگر فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو نظر انداز بھی کردیا جائے تو اس بات پر اتفاق ہے کہ مبیع کی مقدار اور ادائیگی کا وقت متعین ہو، یہاں نہ پھل کی مقدار متعین ہے اور نہ یقینی طور پر مدت مقرر ہے کہ کب پھل خریدار کو مل سکے گا؟ اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اس صورت کی بھی توجیہ وتاویل شروع کردی جائے تو پھر "بیع معاومہ" اور "بیع سنین" کی ممانعت کی حدیثیں بے معنی ہوکر رہ جائیں گی؟...... اسی لئے یہ صورت تو یقیناً ممنوع ہوگی۔

[1] المبسوط: ۱۴/۳ [2] سنن ترمذی: ۲۴۵/۱، باب ماجاء فی المخابرۃ والمعاومۃ

دوسری صورت

پھل نکل آیا لیکن قابل استعمال نہ ہو، ایسا پھل اگر اس شرط پر خرید کیا جائے کہ خریدار اسے فوراً توڑ لے گا، تو یہ صورت بالاتفاق درست ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں[1]

"القسم الثاني: ان يبيعها بشرط القطع في الحال فيصح بالا جماع لان المنع انما كان خوفامن الثمرة وحدوث العاهة عليها قبل أخذها."[2]

تاہم اگر خرید وفروخت کا معاملہ طے پاجانے کے بعد خریدار نے خواہش کی کہ ابھی پھل تیار ہونے تک اس کو درخت پر رہنے دیا جائے اور درخت بیچنے والے نے اس کو قبول کرلیا تو اس میں بھی مضائقہ نہیں۔

علاء الدین سمرقندی کا بیان ہے: "فان كان ذلك باذن البائع جازوطاب له الفضل."[3]

اسی طرح پھل تیار ہونے سے پہلے ہی خرید کرلیا، اور خرید وفروخت کے معاملہ کے وقت یہ طے نہ پایا کہ پھل ابھی توڑ لیگا، یا اسے تیار ہونے تک باقی رکھے گا، امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک اس صورت میں بھی معاملہ درست ہوجائے گا، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں ہوگا۔ "القسم الثالث: ان يبيعها مطلقاولم يشترط قطعا ولاتبقيه فالبيع باطل وبه قال مالك والشافعي واجازهٔ ابو حنيفة."[4]

احناف نے گو اس کو جائز رکھا ہے، لیکن ان کے یہاں بھی واجب ہے کہ اس طرح معاملہ طے پاجانے کے بعد خریدار پھل توڑ لے، اس کو حق نہیں کہ درخت پر پھل باقی رکھے۔ "وعلى المشترى قطعها في الحال اذاباع مطلقاً أو بشرط القطع."[5] ...... اور اگر معاملہ اس شرط کے ساتھ طے پائے کہ مالک پھل درخت پر رہنے دے گا، تا آنکہ پھل پک جائے، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو بیع فاسد ہوگی ہی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی درست نہ ہوگی: "امااذاباع بشرط الترك فهو فاسد."[6] کیونکہ خرید وفروخت کے معاملہ میں خریدار نے ایک ایسی شرط لگادی ہے جس میں اس کے لئے منفعت ہے۔

---

[1] پھل کے آنے اور نا قابل استعمال ہونے (بدوصلاح) سے کیا مراد ہے؟ خود احناف کے درمیان اس کی تعیین میں اختلاف ہے، قاضی خان نے مشائخ کی طرف نسبت کی ہے کہ اگر جانور وغیرہ کے چارے کے کام آسکے تو یہ کافی نہیں اور ابھی اس کی خرید وفروخت درست نہیں، لیکن دوسرے ناقلین نے اس مرحلہ میں بھی بیع کو جائز قرار دیا ہے، ابن ہمام نے بھی اسی دوسری دلیل کو صحیح تسلیم کیا ہے اور امام محمد کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے، نیز اگر پھل ابھی بالکل ہی نا قابل انتفاع ہو تو بھی اس کے جواز کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا ہے کہ امرود کے پتے خرید کر لئے جائیں تو یہ نا قابل انتفاع پھل بھی تبعاً اسی بیع میں داخل ہوجائیں گے ...... فيجوز فيها تبعا للاوراق كانهٔ ورق فتح القدير: ٤٨٩/٥، اسی طرف ابن نجیم کا بھی رجحان ہے۔ البحرالرائق: ٣٠١/٥

[2] المغني: ٧٢/٤　　[3] تحفة الفقهاء: /٥٦　　[4] المغني: ٧٢/٤　　[5] عالمگيری: ١٠٩/٣

[6] تحفة الفقهاء ص ٥٥

اگر پھل درخت پر باقی رکھنا چاہتا ہوتا کہ وہ پوری طرح تیار ہوجائے تو اس کے لئے فقہاء نے دو حیلے بتائے ہیں۔ اول یہ کہ درخت بٹائی پر لے لے جس کو "مساقات" یا "معاملت" کہا جاتا ہے اور معمولی تناسب، مثلاً ہزارواں حصہ مالک باغ کے لئے مقرر کرے: "**والحيلة ان يا خذ الشجرة معاملة على ان لهٗ جزء من الف جزء**[1]" دوسری صورت یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کو بطور خود پکنے تک اس کو درخت پر باقی رکھنے کی اجازت دے دے۔ اب اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک درخت نے اگر آج اجازت دے دی اور آئندہ پھر اپنی اجازت سے رجوع کر لیا تو خریدار کس طرح اپنے حق اور پھل کا تحفظ کرے گا، اس کا حل یوں پیش کیا گیا کہ مالک سے اس طرح اجازت حاصل کی جائے کہ "میں پھل کو فلاں مدت تک رکھنے کی اجازت دیتا ہوں۔ اگر میں کبھی اس سے رجوع کروں تو تم کو پھل باقی رکھنے کا حق ہوگا۔"[2]

تیسری صورت

کچھ پھل نکل آئے اور کچھ نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو، اب مالک باغ تمام پھلوں کو فروخت کرتا ہے، ان کو بھی جو نکل آئے اور ان کو بھی جو نہیں نکلے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ شافعی اور احمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جائز نہیں ..... "**واذاباع الثمرة الظاهرة وما يظهر بعد ذلك لم يصح البيع عند ابى حنيفة رحمه الله تعالٰى والشافعى واحمد رحمه الله تعالٰى وقال مالك رحمه الله تعالٰى يجوز.**"[3]

اسی طرح اگر کچھ پھل قابل استعمال ہوگئے اور باغ کے باقی پھل ابھی قابل استعمال نہیں ہوں تو بھی امام شافعی واحمد رَحِمَہُمَا اللہُ تَعَالیٰ کے برخلاف امام مالک نے اس کی اجازت دی ہے بشرطیکہ باغ کے تمام درخت ایک ہی پھل کے ہوں، اگر دو علاحدہ پھل کے درخت ہوں، مثلاً کچھ درخت آم کے ہوں اور کچھ امرود کے، تو اب آم کے بعض درخت میں پھل کا آجانا یا پھل کا قابل استعمال ہوجانا امرود کے پھلوں کی فروختگی کے لئے کافی نہ ہوگا، حالانکہ امرود ابھی قابل استعمال ہوا ہی نہ تھا، یا نکلا ہی نہ تھا۔ "**وبدوه اى الصلاح فى بعض من ذلك النوع ولونخلة كاف فى جواز بيع الجميع من جنسه لافى غير جنسه.**"[4]

ابن ہمام نے اس پر ایک اور طریق سے بھی بحث کی ہے کہ فقہاء نے اس بات کو منع کیا ہے کہ پھل خرید لیا جائے اور جتنی مدت میں وہ پکے اتنی مدت کے لئے درخت کرایہ پر لیا جائے، کیونکہ اجارہ ایک خلاف قیاس حکم

[1] درمختار علیٰ هامش الرد: ٤/٤٠

[2] حوالہ سابق، البتہ واضح ہو کہ امام محمد کے نزدیک مالک کا رجوع کرنا درست ہوگا اور رجوع کی شرط پر معلق اجازت معتبر نہ ہوگی۔

[3] فتح القدير: ٥/٤٩٠ [4] الشرح الصغير: ٣/٢٣٥، نیز دیکھئے: الفقه على المذا هب الاربعة: ٢/٢٩٨

ہے اور اس کی اجازت اسی وقت ہے، جب اس کے سوا چارہ نہ رہے۔ یہاں درخت پر پھل کو باقی رکھنے کے لئے ایک دوسری تدبیر بھی موجود ہے کہ خریدار پھل کے ساتھ درخت بھی خرید کرلے۔ آگے ابن ہمام نے لکھا ہے کہ چونکہ پھل دار درخت کا اجارہ تعامل سے ثابت ہے، اور درخت کو خرید کرنے میں دشواری ہے، اس لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

"ولایخفی مافی هذا من العسر فانه یستدعی شراء مالاحاجة لهٗ الیه اومالا یقدر علی ثمنه وقد لا یوافقه البائع علی بیع الا شجار فالا ول اولٰی." [1]

تَرجَمۃ: "اس میں جو دشواری ہے وہ مخفی نہیں، کیونکہ اس کا تقاضہ ہے کہ خریدار اس چیز کو خرید کرے، جس کی اس کو ضرورت نہیں، یا جس کی قیمت ادا کرنے پر وہ قادر نہیں، نیز کبھی ایسا بھی ممکن ہے کہ بائع اس سے درخت فروخت کرنے پر آمادہ نہ ہو، لہٰذا پہلی صورت (درخت کا اجارہ) زیادہ بہتر ہے۔"

البتہ ابن حزم اور لیث بن سعد کے نزدیک ایک باغ میں مختلف پھلوں کے درخت ہوں، اور ان میں سے کوئی ایک پھل تیار ہوگیا تو دوسرے پھلوں کی بیع بھی درست ہوجائے گی۔

"فبیع ثمارا لحائط الجا مع لأصناف الشجر صفقه واحدة بعد ظهورالطیب فی شیٔ منه جائز وهو قول اللیث بن سعد لانه بیع ثما رقد بدا صلا حها ولم یقل رسول اللّٰه ان ذالك لایجوز إلا فی صنف واحد." [2]

تَرجَمۃ: "ایک باغ ...... جس میں مختلف صنف کے درخت ہوں۔ کے پھلوں کو اس میں سے ایک درخت میں بھی تیاری کے آثار ظاہر ہونے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، یہی قول لیث کا بھی ہے، کیونکہ یہ بدو صلاح کے بعد پھلوں کو فروخت کرنا ہے اور حضور نے یہ نہیں فرمایا کہ ایسی صورت میں صرف ایک ہی صنف کا پھل فروخت کرنا جائز ہوگا۔"

پس احناف کے ہاں عام اصول کے مطابق نکلے ہوئے پھلوں کے ساتھ ان پھلوں کی بیع درست نہ ہوگی جو ابھی نکلے ہی نہ ہوں، چنانچہ اگر قبضہ سے پہلے ہی مزید کچھ پھل نکل آئے تب تو بیع فاسد ہوجائے گی اور اگر خریدار کے قبضہ کے بعد پھل میں اضافہ ہوا اور نئے پھل نکلے تو اب باغ میں خریدار اور مالک دونوں شریک سمجھے جائیں گے: "ولواشتراها مطلقاً فأثمرت ثمرًا آخر قبل القبض فسد البیع لتعذر التمییز ولو أثمرت بعده اشتر کا للاختلاط [3]"...... یہی فقہاء احناف کے یہاں ظاہر روایت ہے۔ [4]

---

[1] فتح القدیر: ٥/٤٩٠ [2] المحلی: ٨/٤٥٧ [3] البحرالرائق: ٥/٣٠١

[4] ولوبرز بعضها دون بعض لایصح فی ظاهر المذهب، درعلی الرد: ٤/٣٨ نیز ملاحظہ ہو: هندیه: ٣/١٠٥

دوسری طرف عوام میں بڑھتا ہوا تعامل، کہ کچھ پھل آتے ہی باغ فروخت کردیا جاتا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں نرم روی اختیار کی ہے ابن ہمام، ابن نجیم اور شامی نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

حلوانی نے زیلعی کے حسب روایت اس کو جائز قرار دیا ہے بہ شرطیکہ اکثر پھل نکل آئے ہوں اور کچھ باقی ہوں، "وأفتى الحلواني بالجواز لوالخارج أكثر." [1]

شمس الائمہ نے امام فضلی سے نقل کیا ہے کہ وہ پھل کے اکثر اور کم تر حصہ کی قید کے بغیر بہر صورت اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں کہ پھل کی کچھ تعداد نکل آئی ہو اور کچھ پھل ابھی نہ آیا ہو، بلکہ جو پھل موجود ہو اس کو "اصل" سمجھا جائے گا اور بعد کو نکلنے والا پھل اس کے تابع ہو کر معاملہ میں شامل رہے گا۔ "ولم يقيده عنه بكون الموجود وقت العقد أكثر بل قال عنه أجعل الموجود أصلا فی العقد ومايحدث بعد ذالك تبعاً." [2]

ابن نجیم نے لکھا ہے کہ امام فضلی کہتے ہیں کہ لوگوں کا انگور کی خرید وفروخت میں اسی نوعیت کا تعامل ہو گیا ہے اور اب ان کو اس سے روکنے میں حرج ہے، اس لئے استحساناً میں اس کو جائز قرار دیتا ہوں۔ [3]

اس پر اس بات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ امام محمد نے درخت پر لگے ہوئے گلاب کی خرید وفروخت کی اجازت دی ہے، حالانکہ گلاب کے پھول یکبارگی نہیں نکلتے اور کھلتے، بلکہ یکے بعد دیگرے نکلتے ہیں: "وقد رأيت فی هذا رواية عن محمد وهو فی بيع الورد على الأشجار فان الورد متلاحق ثم جوزالبيع فی الكل بهذا الطريق." [4]

ابن ہمام نے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ بینگن، ککڑی وغیرہ سبزیوں میں اس کے جواز کی صورت یہ ہے کہ پھل کے بجائے اصل پودا ہی کو خرید کر لیا جائے، تاکہ اب آئندہ نکلنے والا پھل اسی کی ملک میں رہے:

"يشترى اصول الباذ نجان والبطيخ والرطبة ليكون مايحدث عن ملكه."

کھیتی وغیرہ میں حیلہ یہ ہے کہ جو پھل موجود ہوں، مقررہ قیمت کے کچھ حصہ سے اس کو خرید کر لے اور بقیہ رقم پر اتنی مدت کے لئے زمین کا کرایہ طے کر لے، جس میں کھیتی کی تیاری یقینی ہے: "وفی الزرع والحشيش يشترى الموجود ببعض الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم غاية الادراك."

پھلوں میں یہ طریق اختیار کیا جائے کہ موجودہ پھل خرید کر لے اور بائع اس کے لئے آئندہ ہونے والے

---

[1] حوالہ سابق [2] الدرالمختار على الرد: ۳۹/٤، نیز ملاحظہ ہو، خلاصته الفتاوىٰ: ۳۱/۳، ۳۰

[3] البحرالرائق: ۳۰۱/٥ [4] حوالہ سابق

پھل کو مباح و جائز کردے: "وفی ثمار الاشجاریشتری المو جود ویحل له البائع مایوجد."[1]

امام سرخسی نے تو ظاہر روایت ہی پر فتویٰ دیا ہے اور اس کو منع کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ غیر موجود شے کی خرید و فروخت ہے۔ لیکن متاخرین نے عام تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں امام فضلی ہی کی رائے پر عمل کیا ہے اور خوب لکھا ہے کہ دمشق وغیرہ میں جہاں کثرت سے باغات ہیں اسی خرید وفروخت کا تعامل ہوگیا ہے اور اوپر اس کو جائز کرنے کی جو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، جہل کے غلبہ کی وجہ سے معدود چند لوگوں کو چھوڑ کر عام لوگوں سے اس پر عمل کرنے کا تقاضہ ممکن نہیں اور ان کو اس سے باز رکھنا بھی مشکل ہے۔ پھر چونکہ مارکیٹ میں جو پھل آتا ہے وہ اسی طریق پر، اس لئے پھل کا کھانا ہی حرام ہوجائے گا۔ پس اب اس بیع نے ضرورت کا درجہ اختیار کرلیا ہے۔ لہٰذا جس طرح انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے آپ ﷺ نے "سلم" کی اجازت دے دی، حالانکہ وہ ایک شے معدوم کی بیع ہے، اسی طرح پھلوں کی خرید و فروخت کی نوعیت کے معاملات کو بھی درست کہنا چاہئے۔[2]

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ کچھ پھل نکل آئے ہوں اور باقی ابھی نہیں نکلے ہوں تو ان کو فروخت کرنا درست اور جائز ہوگا، بہ شرطیکہ ایک ہی پھل کے مختلف درخت ہوں، ایک ہی باغ میں مختلف نوعیت کے پھلوں کے الگ الگ درخت ہوں تو ایک درخت میں پھل کا آجانا دوسرے پھلوں کی خرید وفروخت کے جائز ہونے کے لئے کافی نہیں ہوں گے۔

چوتھی صورت

پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے قابل بھی ہوگئے، جس کو حدیث میں "بدوصلاح" سے تعبیر کیا گیا ہے ...... ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس صورت میں بہر حال خرید وفروخت درست ہے، چاہے غیر مشروط خرید وفروخت ہو یا فوراً توڑنے کی شرط ہو یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی، نیز خریدار کو غیر مشروط معاملہ یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی شرط کی صورت میں حق حاصل ہوگا کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دیا جائے: "وجملة ذالك انه اذا بدا الصلاح فی الثمرة جازبیعها مطلقاً وبشرط القطع وبذالك قال مالك والشافعی وقال أبوحنیفة وأصحابه لا یجوز بشرط التبقیة.[3]" بیان کے مطابق اسی پر فتویٰ بھی ہے۔[4]

---

[1] البحرالرائق: ۳۰۱/۵ فتح القدیر: ۴۹۲/۵ [2] ابن عابدین شامی ردالمحتار: ۲۹/۴

[3] المغنی لابن قدامه: ۵/۴، نیز دیکھئے الفقه علی المذاهب الاربعه: ۳۰۲/۲، ۹۷ - ۲۹۴، نهایة المحتاج: ۱۴۱/۴

[4] الدّر المختار علی هامش الرد: ۳۹/۴

جو شرطیں مروج ہو جائیں

دوسری، تیسری اور چوتھی صورت میں احناف نے اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کو منع کیا ہے کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دیئے جائیں اور یہ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جو تقاضائے خرید وفروخت کے خلاف ہے۔ اس لئے معاملہ کو فاسد کردے گی۔ مگر یہ مسئلہ موجودہ حالات میں قابل غور ہے، اوپر علامہ سرخسی کا بیان گزر چکا ہے کہ جو شرطیں تعامل کا درجہ اختیار کرلیں اور خرید وفروخت میں رواج پا جائیں وہ اس سے مستثنٰی ہیں، وہ معتبر بھی ہیں اور بیع کے صحیح ہونے میں رکاوٹ بھی نہیں ہیں۔ عالمگیری میں بھی مختلف جزئیات کے ذریعہ اس اصول کو منقح اور واضح کیا گیا ہے۔ ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو۔

"ولکنه متعارف کما اذا اشتریٰ نعلاوشراکاً علیٰ ان یحذ وه البائع جازالبیع استحساناً کذافی المحیط. وان اشتریٰ صرماعلی ان یخرز البائع لهٗ خفاًاوقلنسوة بشرط ان یبطن له البائع من عنده فالبیع بهٰذا الشرط جائز للتعامل، کذافی التتار خانیة وکذا لو اشتریٰ خفابه خرق علیٰ أن یخرز البائع أو ثوبا من خلقانی وبه خرق علی أن یخیطه ویجعل علیه الرقعة، کذافی محیط السرخسی ولواشتریٰ کرباساًبشرط القطع والخیاطة لایجوز لعدم العرف، کذافی الظهیریة ...... وان کان الشرط شرطاً لم یعرف ورود الشرع بجوازہٖ فی صورة وهولیس بمتعارف ان کان لاحد المتعاقدین فیه منفعةً اوکان للمعقود علیه منفعة والمعقود علیه من أهل أن یستحق حقا علی الغیر فالعقد فاسد، کذافی الذخیرة."[1]

ترجمہ: "لیکن اگر وہ شرط مروج ہو، مثلاً چمڑہ اور تسمہ اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع اس کا جوتا بنا کر دے تو ازراہِ استحسان جائز ہوگا، اگر چمڑا خرید کیا بہ شرطیکہ بائع اس کے لئے موزے بنا دے۔ یا ٹوپی خرید کی بہ شرطیکہ بائع اپنے پاس سے استر لگا دے تو تعامل کی وجہ سے ان شرطوں کے ساتھ بیع جائز ہوگی، ایسا ہی "تاتارخانیہ" میں ہے اسی طرح اگر پھٹا ہوا موزہ خرید کرے، بہ شرطیکہ بائع اسے ٹھیک کرے یا پھٹا ہوا کپڑا بشرطیکہ اس پر پیوند لگا دے۔ اور اگر کپڑا خرید کرے، اس شرط پر کہ بائع اسے چھانٹ دے اور سی دے تو تعامل اور عرف نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا۔

[1] عالمگیری: ۱۳٤/۳

اگر شرط ایسی ہو کہ کسی صورت میں نص اس کے جواز پر وارد نہ ہو، نہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو تو اگر بائع اور خریدار میں سے کسی کا اس میں نفع ہو، یا خود بیع کا نفع ہو اور وہ اس کا اہل ہو کہ دوسرے پر اس کا حق ثابت ہو سکے تو یہ معاملہ فاسد ہوگا۔"

اسی تعامل اور ضرورت کی بنا پر بعض فقہاء نے موجود پھلوں کے ساتھ غیر موجود پھل کی خرید وفروخت کو درست رکھا ہے۔ امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اسی تعامل کی بنا پر پھل کی تیاری کے بعد اس کو درخت پر لگا رہنے کی شرط کو درست قرار دیا ہے۔ امام ابن ہمام نے بحث کی ہے کہ صاحبِ ہدایہ کا یہ کہنا کہ امام محمد کی رائے اس بات پر مبنی ہے کہ چونکہ اب پھل کی نشو ونما مکمل ہو چکی ہے اور اب وہ درخت کی انرجی نہیں لے گا، اس بناء پر تقاضائے قیاس ہے کہ یہ معاملہ درست ہو صحیح نہیں ہے، اصل میں اس شرط کو منع اس لئے کرتے ہیں کہ بیع میں کسی شرط کا لگانا صحیح نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ ممانعت ہر طرح کے پھل میں ہے۔ چاہے وہ ابتدائی حالت میں ہو یا تیار ہو۔ ابن ہمام کا خیال ہے کہ دراصل امام محمد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی یہ رائے خلاف قیاس از راہِ استحسان ہے اور عرف وتعامل کی رعایت پر مبنی ہے۔

لیکن ابن ہمام کی عبارت پر غور کرو تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا میلان بھی اس طرف ہے کہ خرید و فروخت کے معاملہ میں تعامل، تیاری سے قبل بیع اور اس کے بعد پھل درخت پر باقی رکھنے کا ہے، اس لئے غیر مکمل پھل (غیر متناہی) میں بھی درخت پر باقی رکھنے کی شرط کو درست و جائز ہونا چاہئے۔

"**ولایخفی ان الوجه لایتم فی الفرق لمحمد الا باد عاء عدم العرف فی مالم یتناه عظمه**"[1]

اب صورت حال یہ ہے کہ پھل کی تیاری سے پہلے ہی باغات کی خرید اور پھل کی تیاری تک درخت پر پھلوں کے باقی رکھنے کا عام رواج ہو گیا ہے۔ اور شامی نے جو بات دمشق کے بارے میں لکھی ہے، وہی بات دنیا کے اکثر خطوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ اگر خرید وفروخت کی اس صورت کو نادرست قرار دیا جائے تو بازار میں حلال طریقے سے خرید کئے ہوئے پھل کی دستیابی دشوار ہو جائے گی۔ خود فقہاء کو بھی اس کا احساس ہے، اسی لئے انہوں نے مختلف "حیلے" بھی پیش کئے ہیں، تاکہ خلق خدا کی طرف حتی الوسع اکل حرام کی نسبت سے بچا جا سکے ...... یہ عرف و عادت اور ضرورت انسانی ہی وہ امر ہے کہ جس کے تحت فقہاء نے مفتی بہ قول اور "ظاہر روایت" سے عدول کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ "**وماضاق الامر اتسع ولایخفی ان هٰذا سوغ للعد ول عن ظاهرالر واية.**"[2]

---

[1] فتح القدير: ٤٠٩/٥ [2] ردالمحتار: ٣٩/٤

ان حالات میں یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ عرف وتعامل کی بنا پر درخت پر باقی رکھنے کی شرط ایک درست شرط ہے، اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ بھی جائز ہوگا اور یہ شرط بھی بجائے خود معتبر ہوگی۔

پھلوں کی بیع میں مروج استثناء

ایک خاص عرف بعض علاقوں میں یہ ہے کہ خریدار پھل کی کچھ متعین مقدار مالک کو دیا کرتا ہے جس کو بعض مقامات پر ''ڈالی'' یا ''جنس'' سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں اگر بائع نے ایک درخت کی تعیین کرلی کہ اس کا پھل خود مالک لے گا تب تو جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے فروخت میں کسی متعین درخت کے استثناء کو درست قرار دیا ہے، لیکن اگر درخت کے بجائے پھل کی مقدار مستثنیٰ کی کہ اتنے پھل مالک کو دیئے جائیں گے، جیسا کہ آج کل عام طور پر مروج ہے تو یہ صورت مالکیہ کے یہاں جائز ہے، احناف کے یہاں جائز نہیں: ''ولا يجوز أن يبيع ثمرة ويستثنى منها أرطالا معلو مة خلافا لمالك[1]'' اور امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ تعالیٰ کی بھی وہی رائے ہے جو احناف کی ہے[2] میرا خیال ہے کہ اول تو تعامل کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کی رائے اختیار کرلی جائے تو نامناسب نہیں، دوسرے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ احناف کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، صاحب ہدایہ کا کہنا ہے کہ یہ حسن بن زیاد کی روایت ہے، ورنہ ظاہر روایت کا تقاضہ ہے کہ اس کو جائز ہونا چاہئے، کہ جب وہ متعینہ مقدار فروخت کی جاسکتی ہے تو بیع سے اس کا استثناء بھی کیا جاسکتا ہے: ''مايجوزا يراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناء ہٗ من العقد[3]'' تیسرے جن فقہاء نے اس کو منع کیا ہے، ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ اس استثناء کے بعد باقی ماندہ پھل کی مقدار مجہول اور غیر متعین رہ جائے گی اور اس کی وجہ سے نزاع پیدا ہوگی، مگر واضح ہو کہ یہ جہالت اور عدم تعیین کسی معاملہ کے درست اور جائز ہونے میں اس وقت رکاوٹ بنتی ہیں، جب کہ مسئلہ ''قضاء'' میں جائے اور قاضی اس کو غیر نافذ قرار دیتا ہے، ورنہ باہم وہ اس طرح کے معاملات کرلیں اور نزاع پیدا نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ خاتم المحدثین مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

> ''وقديكون الفساد لمخافة التنازع ولا يكون فيه شیء آخريوجب الاثم فذالك ان لم يقع فيه التنازع جاز عندى ديانة وان بقى فاسداً قضاء لا رتفاع علة الفساد وهى المنازعة.''[4]

---

[1] الهدايه: ۱۱/۳ [2] فتح القدير: ۳۹۲/۵ [3] هدايه ۱۱/۳ [4] فيض البارى: ۲۵۸/۳

ترجمہ: ’’کبھی نزاع کے اندیشہ سے بیع میں فساد پیدا ہوتا ہے اور دوسری کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو موجب گناہ ہو، ان صورتوں میں اگر نزاع پیدا نہ ہو تو دیانۃً جائز ہے، فساد بیع کی اصل علت نزاع ختم ہو جانے کی وجہ سے گو قضاءً وہ فاسد ہی رہے گی۔‘‘

ہر چند کہ بعض فقہی نزاکتوں کی وجہ سے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس استثناء کی صورت کو درست نہیں سمجھا ہے، لیکن ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے جواز کے لئے ایک دوسری تدبیر اختیار کی ہے، جو اس طرح ہے:

’’سو احقر کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین سے ثمن میں بھی اور مبیع میں بھی زیادت جائز ہے اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے، جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جس کی حقیقت حط ثمن ہے، عام طور سے رائج ہے، اسی طرح اس کو حط مبیع میں داخل کہا جائے، یعنی بیع تو ہوگئی کل کی مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اس قدر مبیع پھر بائع کو فلاں وقت واپس کرے گا۔ اور ہر چند کہ وقت کی شرط قواعد سے اس پر لازم نہیں، مگر فقہ میں اس کی بھی تصریح ہے، کہ جو وعدہ ضمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو لازم بھی کہا جائے گا، اب صرف اس میں دو شبہے رہ گئے، ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو، دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اس کے احاد متفاوت ہوتے ہیں تعیین کیسے ہوگی، جواب اس کا یہ ہے کہ ہم اس کا التزام کرلیں گے کہ یہ مقدار جنس کی اتنی ہونی چاہئے کہ اس میں یہ شبہ نہ رہے اور تفاوت کا تدارک یہ ہے کہ مؤدی کا وصف بیان کردیا جائے کہ بڑا ہوگا یا چھوٹا، یا مخلوط، جس میں نزاع نہ ہو، اور جہالت یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کرلیا گیا ہے۔[1]‘‘

خلاصۂ بحث

پس خلاصۂ بحث یہ ہے کہ:

❶ پھل بالکل نہ نکلا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، جیسا کہ ایک یا کئی کئی سال کے باغات کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔

❷ پھل اگر کچھ بھی نکل آیا ہو، تو اس کی بیع درست ہوگی اور اس موسم میں باغ میں آئندہ جو پھل آئیں وہ بھی اس بیع میں شامل ہوں گے۔

❸ باغ میں اگر ایک درخت میں بھی پھل آگیا تو مالکیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس نوعیت کے تمام

[1] امداد الفتاوی: ۱۰۳/۳ (ترتیب جدید: مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ)

درختوں کے پھلوں کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

۱۴ باغ کی بیع میں مالکان کا خریدار سے جنس یا ڈالی وغیرہ کے نام سے کچھ پھل لینا جو مروج ہے، جائز ہے بشرطیکہ گمان غالب ہو کہ باغ میں اس مقررہ مقدار سے زیادہ پھل آئے گا۔

هٰذا ما عندي والله أعلم بالصواب

ادھار اور بالاقساط خرید وفروخت چند اہم مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کا دسواں فقہی سمینار نومبر ۱۹۹۷ء میں بیت الحجاج بمبئی میں منعقد ہوا۔ اس سمینار کا ایک اہم موضوع تھا: ''قسطوں پر خرید وفروخت کا مسئلہ'' اسی سلسلہ میں یہ تحریر مرتب کی گئی ہے۔''

سوالنامہ

ضرورت ایجاد کی ماں ہے، جس کی وجہ سے نت نئی مصنوعات سامنے آتی ہیں، معاملات کی صورتیں رائج ہوتی ہیں اور پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں، انہیں نئے مروج معاملات میں بیع بالتقسیط یعنی قسطوں کی بنیاد پر خرید وفروخت کا معاملہ بھی ہے۔ ایک آدمی ایک چیز کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور اس کو خریدنا چاہتا ہے مگر اس کی قیمت اس شخص کی قوتِ خرید سے زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی ضرورت کی چیز خرید نہیں پاتا، عوام کی ضرورت کا احساس رکھنے والے ہوشیار تاجروں نے اس کے لئے یہ حل نکالا ہے کہ خریدار چند قسطوں میں (جو اس کی حیثیت و حالات کے مطابق ہوں) قیمت کو ادا کر کے اپنی ضرورت کی تکمیل کر لے۔ یہ معاملہ جس طرح مروج ہے اس کی بابت متعدد سوالات پیدا ہوتے ہیں جو پیش خدمت ہیں:

❶ کیا یہ درست ہے کہ جس سامان کو ادھار فروخت کیا جائے اس کی قیمت نقد فروختگی کے مقابلہ میں کچھ زیادہ کردی جائے؟

❷ ادھار قیمت کی ادائیگی یکمشت ضروری ہے یا اس کی بھی گنجائش ہے کہ ادھار قیمت کو قسطوں میں ادا کیا جائے، مثلاً خرید کردہ مال کی قیمت دس ہزار ہے، دس قسطوں میں (ہر ماہ کے آغاز میں ایک ہزار کی ایک قسط) اس کی ادائیگی طے پاتی ہے۔

❸ ایک شخص یہ کرتا ہے کہ سامان کو نقد و ادھار دونوں طرح فروخت کرتا ہے اور وہ یوں معاملہ کرتا ہے کہ نقد قیمت مثلاً سو روپے اور ادھار سوا سو روپے ہے، معاملہ کی اس صورت کا کیا حکم ہے؟ کیا ادھار فروختگی میں قیمت کی

زیادتی کے جواز کے لئے یہ ضروری ہے کہ صرف ادھار قیمت کا تذکرہ کیا جائے اور اسی پر معاملہ کیا جائے؟

۴ ادھار فروختگی کی صورت میں نقد فروختگی کے مقابلہ میں مال کی قیمت زیادہ مقرر کرنا ربوا کے دائرے میں آتا ہے یا نہیں؟ یہ شبہ اس لئے ہوتا ہے کہ زائد قیمت وقت کے عوض محسوس ہوتی ہے۔

۵ ایک تاجر ادھار فروختگی اگر اس طرح کرتا ہے کہ ٦ ماہ میں چھ قسطوں میں ادا کرنے کی صورت میں مال کی قیمت بارہ ہزار روپے ہے ہر قسط دو ہزار روپے کی) اور ایک سال میں بارہ قسطوں میں ادا کرنے کی صورت میں مال کی قیمت گیارہ ہزار دوسو روپے ہے (ہر قسط ۱۱۰۰ روپے کی) خریدار کے سامنے دونوں صورتیں پیش کرنے کے بعد دونوں ایک صورت طے کر لیتے ہیں تو معاملے کی یہ شکل شرعاً درست ہے یا نہیں؟

۶ ایک چیز کی خرید وفروخت نقد معاملہ کے طور پر دس روپے طے ہوئی، اور ساتھ ہی یہ طے پایا کہ یہ دس روپے ایک ماہ کے اندر ادا نہ کئے گئے تو مزید دو روپے ادا کرنے ہوں گے اور اس طرح ہر ماہ کی تاخیر پر دو روپے کا اضافہ ادا کرنا ہوگا، تو اس کا کیا حکم ہے؟

۷ ادھار فروختگی میں ادھار قیمت طے کی گئی اور مدت بھی طے ہوگئی، خواہ قسطوں میں یا یکمشت اور اس کے ساتھ یہ طے پایا کہ وقت مقررہ پر یکمشت قیمت یا جملہ قسطیں یا کوئی قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں مزید کچھ رقم ادا کرنی ہوگی خواہ اس کی مقدار طے کردی جائے یا فیصد کا حساب رکھا جائے، معاملہ کی یہ صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس مزید رقم کو ''جرمانہ'' اور مالی تاوان قرار دیا جائے گا یا کچھ اور؟

۸ ادھار قیمت کی وصولیابی کو یقینی بنانے کے لئے بائع بسا اوقات خریدار سے کوئی مال رہن رکھواتا ہے، اس سلسلہ میں تین سوال پیدا ہوتے ہیں۔

(الف) کیا بائع اس مال مرہون (گروی رکھا ہوا مال) سے فائدہ اٹھا سکتا ہے؟

(ب) بائع کے قبضہ میں ہوتے ہوئے مال مرہون ضائع ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

(ج) خریدار کے وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے اور ٹال مٹول کرنے کی صورت میں فروخت کنندہ مال مرہون کے ذریعہ اپنی واجب الاداء قیمت کس طرح وصول کرے گا؟

۹ کیا خرید کردہ سامان کو بائع اپنے پاس اس وقت تک کے لئے روک سکتا ہے جب تک مکمل قیمت یا اس کی چند اقساط جمع نہ کی جائیں، اس صورت میں بائع کا فروخت کردہ سامان کو روکنا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ اس لئے کہ اس کی دو جہتیں ہوسکتی ہیں۔

(الف) فروخت شدہ سامان کو رہن بنانے کی۔

(ب) محض اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کو اپنے پاس روکنے کی (یعنی حبس المبیع لاستیفاء

الثمن) ان دونوں جہتوں کا حکم کیا ہوگا؟ ان میں کسی صورت وجہت کی اگر گنجائش ہے تو اس کے لئے کیا پابندیاں عائد کی جاسکتی ہیں؟

⑩ قیمت کے لئے طے شدہ اقساط کو ادا نہ کرنے کی صورت میں بائع سامان کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے اور پھر وہ سامان اسی کا ہوجاتا ہے، نیز جو اقساط ادا کی جاچکی ہیں وہ بھی واپس نہیں کی جاتیں، کیا یہ صورت شرعاً درست ہے؟ اگر درست ہے تو ادا کردہ اقساط کی رقم کو کیا حیثیت دی جائے گی؟ اس صورت فروخت کردہ سامان بائع کو مل رہا ہے اور ساتھ ہی قیمت کا ایک حصہ بھی، یعنی فروخت کردہ سامان مقررہ طے شدہ قیمت سے کم میں مل رہا ہے۔

⑪ کیا ایسے خرید کردہ سامان کو خود خریدار کے پاس اور اس کے استعمال میں رکھ کر رہن قرار دیا جاسکتا ہے؟ جس میں فروخت وتصرف کا حق بائع کو ہی ہو، جس کے حق کے لئے اس سامان کو رہن بنایا گیا ہے۔

⑫ خریدار کی طرف سے گارنٹی وضمانت لینے کی صورت، کفالہ کے مسلم ومعروف معاملہ کے تحت آتی ہے، مگر آجکل اداروں واشخاص کی طرف سے اجرت ومعاوضہ کا لین دین رائج ہے، اس معاوضہ کا شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا کسی جہت وتوجیہ سے اس کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ جب کہ "کریڈٹ لیٹر" اس عہد کی ایک عام ومروج چیز بن گیا ہے۔

⑬ ایک تیسری صورت یہ بھی اختیار کی جاتی ہے کہ ایسے ادھار معاملہ کے مکمل کاغذات تیار کرائے جاتے ہیں، وقت مقررہ پر رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں یا وقت سے پہلے رقم کو حاصل کرنے کے لئے اس دستاویز کی خرید وفروخت بھی رائج ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ دستاویز کی خرید وفروخت میں اس کے اندر تحریر کردہ قیمت ومالیت سے کم پر معاملہ کیا جاتا ہے۔

⑭ ادھار خرید وفروخت کے معاملہ میں یہ صورت بہت اہم ہے کہ بائع طے شدہ رقم کو مقررہ وقت سے پہلے اس شرط پر مانگتا ہے کہ اس کا ایک حصہ ہم تم کو معاف کردیں گے، اس کے لئے اصطلاحی تعبیر (ضع و تعجل) کی استعمال ہوتی ہے، معلوم ہے کہ طے شدہ رقم کو مقررہ مدت سے آگے بڑھانے پر زیادتی کا مطالبہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ ربوا ہے، تو اس کمی کو کیا حیثیت دی جائے گی۔

⑮ اگر معاملہ ادھار کیا گیا مگر قیمت کی ادائیگی کے لئے صرف یہ طے ہوا کہ بعد میں دیدیں گے اور اس کے لئے وقت طے نہیں کیا گیا اور اس صورت میں مذکورہ بالاشکل اختیار کی جائے کہ رقم کو کم کرکے نقد وفوری لین دین ہوجائے تو کیا حکم ہوگا؟

⑯ طے شدہ قسطوں میں سے کسی قسط کی تاخیر پر مہلت کے معاملہ کو ختم کرنا اور فوری طور پر ماقبی جملہ قیمت کی ادائیگی کا مطالبہ کیا حکم رکھتا ہے؟

⓱ بیع بالتقسیط کے مسائل میں ایک نہایت ہی اہم مسئلہ یہ ہے کہ مقررہ وقت سے پہلے اگر فریقین (دائن و مدیون) میں سے کسی ایک کا انتقال ہوجائے تو کیا یہ معاملہ اب بھی اسی تفصیل کے ساتھ باقی رہے گا جو طے شدہ تھا یا اس معاملہ کی نوعیت میں فرق آجائے گا؟

⓲ آجکل یہ بات بھی رواج میں آچکی ہے کہ ایسے دکاندار (جو کہ بالاقساط خرید وفروخت کا کاروبار کرتے ہیں) ہر قسط کی ادائیگی کے وقت یا ماہ بماہ اور چھ ماہ وسال بھر اس مدت پر انعام دینے کا نظام بناتے ہیں، اس کے لئے وہ پہلے سے اعلان کرتے ہیں اور قرعہ اندازی کے ذریعہ کسی ایک خریدار یا چند خریداروں کو انعام دیتے ہیں، بیع بالتقسیط کے ساتھ اس نظام کو جوڑنے اور اس سے مستفید ہونے کا کیا حکم ہے؟ یہ قمار و ربوا میں داخل ہے یا نہیں؟

⓳ اسی طرح یہ بھی رواج پارہا ہے کہ تمام خریداروں کے ایک متعین مدت پر ایک سامان دینے کے لئے بالاقساط قیمت جمع کرالی جائے اور ہر قسط کا ایک وقت مقرر ہو جس کے ادا کرنے کے بعد قرعہ اندازی کی جائے اور جس خریدار کا نام نکل آئے اس کو وہ سامان نقد دے دیا جائے اور پھر اس سے مزید کسی قسط کا مطالبہ نہ کیا جائے بلکہ اس کی ادا کردہ قسط کو کافی سمجھا جائے خواہ وہ ایک ہو یا مزید اور بقیہ لوگ اپنی اقساط جمع کرتے رہیں اور اس طرح ہر مرتبہ کی قرعہ اندازی سے ایک آدمی جس کا نام قرعہ اندازی میں نکلا ہے مال حاصل کرکے معاملہ سے الگ اور باہر ہوجائے۔ اس معاملہ کا شرعاً کیا حکم ہے؟

جواب

عہد جدید نے جو شرعی اور فقہی مسائل پیدا کئے ہیں وہ زیادہ تر خرید وفروخت سے متعلق ہیں اور ان میں ایک اہم مسئلہ قسطوار قیمت کی ادائیگی پر خرید وفروخت کا ہے، نہ صرف افراد و اشخاص اس طریقہ کو اختیار کرتے ہیں بلکہ بہت سے مالیاتی ادارے بھی اس طریقۂ کار سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو مالیاتی ادارے اسلامی بنیاد پر سرمایہ کاری کرتے ہیں، ان کے یہاں نفع کیلئے ایک محفوظ اور جائز راستہ "بیع مرابحہ" کا ہے اور مرابحہ کی یہ صورت گاہکوں کے لئے زیادہ پرکشش اور قابل قبول ہوتی ہے کہ ان کو بالاقساط قیمت کی ادائیگی کی سہولت دی جائے۔

سوالنامہ میں جن مسائل کو چھیڑا گیا ہے ان میں دو باتیں نہایت اہمیت کی حامل ہیں اور ان مسائل کی بابت بناء واساس کا درجہ رکھتی ہیں۔ اول یہ کہ کن صورتوں میں ربوا یا شبہ ربوا کا تحقق ہورہا ہے؟ کیوں کہ ربوا کا پایا جانا بجائے خود اس معاملہ کی حرمت اور نادرستی کے لئے کافی ہے گو اس میں فریقین کی رضامندی موجود ہو۔ دوسرے

کن صورتوں میں ایسی جہالت، عدم تعین اور ابہام پایا جارہا ہے جو امکانی طور پر باعث نزاع بن سکتا ہے کہ اس درجہ کا ابہام شرعاً معاملہ کو فاسد کردیتا ہے، ہاں اگر معمولی درجہ کا ابہام ہو جو عام طور پر باعث نزاع نہیں ہوا کرتا تو کچھ حرج نہیں، اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کسی ابہام کے قابل برداشت اور ناقابل برداشت ہونے میں عرف ورواج کو بھی خاص دخل ہے، اس لئے اگر معاملہ کی کوئی خاص صورت مروج ہو جائے اور اس میں ایک درجہ ابہام موجود ہوتو وہ بھی جائز اور درست ہوگی۔

اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنا مناسب ہوگا۔

ادھار میں نقد سے زیادہ قیمت

(جواب: سوال ۱،۴)

نقد کے مقابلہ ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت رکھنا درست ہے چوں کہ یہ فقہ کا ایک مسلمہ مسئلہ ہے، اس لئے فقہاء نے اصالۃً اس جزئیہ کے ذکر کی ضرورت محسوس نہیں کی لیکن ان کے یہاں اس بابت واضح اشارات موجود ہیں، ملک العلماء علامہ کاسانی کا بیان ہے:

"لامسًا واة بين النقدو النسيئة لان العين خير من الدين والمعجّل أكثر قيمة من مؤجل"[1]

ترجمہ: "نقد اور ادھار برابر نہیں، اس لئے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے اور فی الفور ادا کی جانے والی شئی بہ دیر ادا کی جانے والی شئی سے زیادہ ہے۔"

اسی لئے فقہاء نے بیع مرابحہ (نفع کے ساتھ فروخت) میں اس بات کو ضروری قرار دیا ہے کہ فروخت کرنے والے کو اپنی قیمت خرید بتانے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر کرنا چاہئے کہ اس نے نقد قیمت ادا کرکے خریدا تھا یا ادھار؟ کیوں کہ نقد اور ادھار قیمت میں فرق ہوا کرتا ہے، کاسانی ہی کہتے ہیں:

"لواشترى شيئا نسيئة لم يبعه مرابحة حتى يبيّن لان للأ جل شبهة المبيع وان لم يكن جميعاً حقيقة لانه مرغوب فيه ألاترى ان الثمن قديزاد لمكان الاجل"[2]

ترجمہ: "اگر کوئی چیز ادھار خریدی تو اس کی بیع مرابحہ اس بات کو بیان کئے بغیر درست نہیں کیونکہ "مدت" بھی مبیع کے مشابہ ہے، گو وہ حقیقۃً مبیع نہیں، اس لئے کہ مدت کی رعایت بھی رغبت کا باعث

[1] بدائع: ۱۸۷/۵ [2] بدائع الصنائع ٥/٢٢٤

ہوتی ہے، چنانچہ مدت کی وجہ سے بھی ثمن میں اضافہ ہوتا ہے۔"

ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی مالکی رقمطراز ہیں:

"قال مالك أيضا فيمن اشترىٰ سلعة بأجل فباعها مرابحة انه لايجوزحتى يعلم بالأجل"[۱]

تَرجَمَہ: "جو شخص ادھار کوئی سامان خرید کرے اور اس کی بیع مرابحہ کرے تو امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کے نزدیک بھی اس بات کو بتائے بغیر مرابحہ جائز نہیں۔"

فقہاء شوافع میں رافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"اذا اشتراه بثمن مؤجل وجب الاخبار عنه للتفاوت الظاهر بين المعجل والمؤ جل فى المالية."[۲]

تَرجَمَہ: "جب کوئی شئی ادھار قیمت سے خریدی جائے تو اس کے بارے میں اطلاع کردینا ضروری ہے کیونکہ نقد اور ادھار کے درمیان مالی تفاوت ظاہر ہے۔"

اور ابن قدامہ حنبلی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"وان اشترىٰ شيئا بثمن مؤجل لم يجز بيعه مرابحة حتى يبين ذٰلك"[۳]

تَرجَمَہ: "اگر کوئی شئی ادھار قیمت میں خرید کرے تو اس کو بیان کئے بغیر مرابحہ جائز نہیں۔"

فقہاء کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ نقد اور ادھار قیمت میں فرق ان حضرات کے یہاں ایک درست اور تسلیم شدہ حقیقت ہے۔

ادھار قیمت زیادہ مقرر کرنے کے بارے میں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ یہ سود ہے، کیوں کہ سود ایسے اضافہ کا نام ہے جس میں ایک شئی کا تبادلہ اپنی ہی جنس سے ہو اور دوسرے فریق کی طرف سے اس کا کوئی بدل نہ پایا جائے۔ یہاں سامان کا تبادلہ پیسے سے ہے نہ کہ ہم جنس سے، اس لئے یہ سود نہیں۔

قیمت کی قسط وار ادائیگی

(جواب، سوال: ۲)

ادھار قیمت قسط وار بھی ہوسکتی ہے اور ایک مشت بھی، صرف اس قدر ضروری ہے کہ اجل (مدت ادائیگی) اور ثمن (قیمت) اس درجہ متعین ہوجائے کہ نزاع کا اندیشہ نہ رہے، آج کل بالاقساط خرید وفروخت کا رواج جس

[۱] بدایه المجتهد ۲۱۵/۲ [۲] فتح العزيز على هامش المجموع: ۱۲/۹ [۳] المغنى: ٤/ ۱۳۲

درجہ بڑھ گیا ہے، غالباً گذشتہ ادوار میں اتنا زیادہ اس کا رواج نہیں تھا، پھر بھی فقہاء کے یہاں قسطوں میں قیمت کی ادائیگی کا ذکر ملتا ہے، شامی نے ایسے ہی ایک معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"ومن باع سلعةً بثمن ...... علیٰ ان تعطینی کل یوم درهماً وكل يوم درهمين"[۱]

تَرجَمۂ: "جو شخص کوئی سامان اس شرط پر فروخت کرے کہ تم مجھے ہر دن ایک درہم اور دو درہم دیدو گے۔"

شامی نے اس طرح کے بعض اور معاملات کا بھی ذکر کیا ہے[۲]

خود امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"ومن كانت عليه دنانير منجمة أودَراهم فأراد أن يقبضها جملة فذالك لهٗ[۳]"

تَرجَمۂ: "جس آدمی کے قسط وار دینار یا درہم باقی ہو اور وہ اس پر ایک ساتھ قبضہ کرنا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے۔"

غرض قسط وار قیمت میں خرید وفروخت شریعت کے عام اصول وقواعد کی روشنی میں بلاشبہ جائز ہے اور بظاہر اس میں فقہاء کا اختلاف بھی نظر نہیں آتا۔

نقد واُدھار دو قیمتیں

(جواب: سوال ۴، ۵)

اگر نقد وادھار دو الگ قیمتیں ذکر کی گئیں اور اس مجلس میں ان دونوں میں سے ایک طریقہ پر معاملہ طے نہ پایا تو بیع درست نہ ہوگی، چوں کہ معاملہ کی نوعیت غیر متعین ہے، ہاں اگر اسی مجلس میں نقد وادھار میں سے ایک صورت طے پا گئی تو پھر یہ صورت جائز ہے، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے ایسے ہی معاملہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"فاذا علم ورضى به جازالبيع لان المانع من الجواز هوالجهالة عند العقد وقد زالت فى المجلس وله حكم حالة العقد فصار كا نه كان معلوُما عند العقد[۴]"

تَرجَمۂ: "جب متعین ہوجائے اور اس پر راضی ہوجائے تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ جواز میں مانع معاملہ کے وقت جہالت کا پایا جانا ہے اور یہ جہالت مجلس ہی میں دور ہوگئی اور مجلس کا حکم وہی ہے جو

[۱] منحة الخالق على البحر: ۲۸۰/۵ [۲] حواله سابق: ۲۸۱/۵ [۳] كتابُ الام: ۳۳/۳

[۴] بدائع الصنائع: ۲۵۸/۵

حالت عقد کا ہے، پس گویا معاملہ کے وقت ہی قیمت متعین ہوگی۔"

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، شوافع کے یہاں اگر کسی ایک قیمت کی تعیین نہیں ہوئی یا خریدار نے بیک وقت دونوں قیمت کو قبول کرلیا تب یہ معاملہ باطل ہوگا ورنہ نہیں، "وتخصيص البطلان بقبوله على الابهام أو لقبولهما معًا."[1] ...... اسی رائے کے حامی فقہاء حنابلہ بھی نظر آتے ہیں، ابن قدامہ کے الفاظ میں "لابأس به أن يقول أبيعك بالنقد كذا وبالنسيئة بكذا فيذ هب الى احد هما."[2]

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مزید وسعت ہے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ اگر اس مجلس میں نقد یا ادھار میں سے ایک پر معاملہ طے نہیں ہوا تب بھی یہ معاملہ درست ہوجائے گا اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس طریقہ پر چاہے قیمت ادا کرے۔ "وجعله مالك من باب الخيار."[3]

جو حکم نقد اور ادھار کی دو قیمتوں کا ہے وہی حکم دو مدت کے لئے دو قیمتوں کا ہے کہ اگر مجلس کے اندر ہی دو صورت میں سے ایک معاملہ کے لئے متعین ہوگئی تو درست ہے، کیوں کہ ثمن اور اجل میں جہالت باقی نہیں رہ گئی، اور اگر ایک صورت پر معاملہ متعین نہ ہوا تو حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بیع درست نہ ہوگی، مالکیہ کے نزدیک درست ہوجائے گی اور خریدار کو دونوں قیمتوں میں سے کسی بھی ایک کو اس سے متعلق مدت کے ساتھ قبول کرنے کا حق ہوگا۔

کاسانی کی جس عبارت کا اوپر حوالہ مذکور ہوا ہے وہ دراصل ایسے ہی معاملہ سے متعلق ہے، پوری عبارت ملاحظہ ہو:

"كذا اذا قال بعتك هٰذا العبد بالف درهم الىٰ سنة اوبالف وخمس مائة الىٰ سنتين لان الثمن مجهول وقيل هو الشرطان فى البيع وقد روى ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم نهىٰ عن شرطين فى البيع فاذا علم ورضى به جازالبيع لان المانع من الجواز هوا لجهالة عند العقد وقد زالت فى المجلس."[4]

تَرجَمہ: "اسی طرح جب کہے کہ میں نے تم سے یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچا ایک سال پر، یا پندرہ سو میں دو سال پر، تو بیع جائز نہیں، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ بیع میں دو شرطیں ہیں اور دو شرطوں کا لگانا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، البتہ

---

[1] حاشيه شروانى وابن قاسم على تحفة المحتاج: ٢٩٤/٤ [2] المغنى: ١٦١/٤
[3] بدايه، المجتهد: ١٥٤/٢ [4] بدائع الصنائع: ١٥٨/٥

جب قیمت معلوم و متعین ہو جائے اور خریدار اس پر راضی ہو جائے تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ جواز سے مانع معاملہ کے وقت کی جہالت ہے اور وہ مجلس ہی میں دور ہو گئی۔"

تاخیر پر زیادہ رقم کی وصولی

(جواب، سوال: ۶، ۷)

اس طرح معاملہ کرنا کہ وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے کی صورت دس کے بجائے بارہ روپے ادا کرنے ہوں گے، کھلا ہوا ربوا ہے اور قطعاً جائز نہیں اور اس کی حرمت پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے، اسلام سے پہلے زمانۂ جاہلیت میں سود کی جو صورت زیادہ مروج تھی وہ یہی صورت ہے، بقولِ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی:

"وكان ربوا الجَا هلية في الديون أن يكون للرجل على الرجل الدين فاذا حل قال له أتقضى أم ترى فان قضاه أخذه والازاده في الحق وزاده في الاجل"[1]

تَرْجَمَہ: "دیون میں زمانۂ جاہلیت کا جو سود مروج تھا وہ اس طرح تھا کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہوتا جب ادائیگی کا وقت آتا تو صاحب دین دریافت کرتا کہ دین ادا کرو گے یا مہلت لو گے؟ اگر ادا کر دیتا تو لے لیتا ورنہ مقروض صاحب دین کے حق میں اضافہ کر دیتا اور یہ مدت میں۔"

اس سے قطع نظر کہ تعزیر بالمال (مالی جرمانہ) جائز ہے یا نہیں؟ اور اس سے بھی قطع نظر کہ تعزیر کی ولایت خود صاحب معاملہ کو حاصل ہے یا قاضی اور اولوالامر کو؟ اس صورت میں چوں کہ ربوا کی صورت پائی جارہی ہے اور ربوا ہی نہیں، شبہ ربوا سے بھی بچنے کا حکم دیا گیا ہے اور اسی لئے فقہاء نے ان معاملات کو بھی ناجائز قرار دیا ہے جو بالواسطہ سود کا ذریعہ بنتے ہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

مالِ مرہون سے نفع اٹھانا

(جواب، سوال: ۸)

(الف) اصولی طور پر مال مرہون سے فروخت کنندہ کا فائدہ اٹھانا درست نہیں، کیوں کہ رہن سے حبس (روک رکھنے) کا حق حاصل ہوتا ہے نہ کہ نفع اٹھانے کا حق، "يفيد ملك الحبس لاملك الانتفاع"[2]، البتہ فقہاء نے عام طور پر اس وقت مال مرہون سے نفع اٹھانے کی اجازت دی ہے جب خود رہن رکھنے والے کی طرف سے

[1] المدونة الكبرىٰ: ۱۸/۵　[2] بدائع: ۱۴۶/۶

اذن حاصل ہو۔ ابن نجیم رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"لیس للمرتهن ان ينتفع بالمرهون الاباذن الراهن"[1]

تَرجَمَہ: "مرتہن کے لئے راہن کی اجازت کے بغیر رہن رکھے ہوئے مال سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔"

اور امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ شافعی کا بیان ہے:

"فليس للمرتهن ان يفعل ذٰلك بغيراذن الراهن"[2]

تَرجَمَہ: "مرتہن کے لئے رہن رکھنے والے کی اجازت کے بغیر نفع اٹھانا جائز نہیں۔"

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں اس میں کسی قدر توسع ہے۔ امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ رہن کے مکان اور زمین سے فائدہ اٹھانا اور معاملہ کے وقت اس انتفاع کی شرط لگانا جائز ہے، البتہ حیوانات اور ملبوسات میں جائز نہیں، ابن سحنون نے امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا مسلک اس طرح بیان کیا ہے:

"اذاباعه وارتهن رهنا و اشترط منفعة الرهن الیٰ اجل قال مالك لااریٰ به بأسافی الدُوروالارضین قال مالك واكره فی الحيوانات والثیاب"[3]

تَرجَمَہ: "جب کوئی چیز فروخت کی اور رہن رکھا اور ایک مدت تک رہن سے نفع اٹھانے کی شرط لگادی، تو امام مالک رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں کہ مکانات اور اراضی میں ایسا کرنے میں حرج نہیں، لیکن حیوانات اور کپڑوں میں اسے میں جائز نہیں سمجھتا۔"

حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں خاصی تفصیلات بھی ہیں اور معمول کے مطابق اقوال کی کثرت اور اختلاف بھی، حاصل یہ ہے کہ:

1. رہن میں نفع اٹھانے کی شرط درست نہیں، شرط فاسد ہے۔
2. مال مرہون اخراجات کا متقاضی ہے اور سواری کے لائق یا دودھ دینے والے جانور کی صورت ہو تو اس کے اخراجات پورا کرنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہے گو رہن رکھنے والے نے اجازت نہ دی ہو۔
3. ایسی چیزیں جو جانور کے قبیل سے نہ ہوں جیسے مکانات وغیرہ، ان سے نفع اٹھانا جائز نہیں، نہ بلا اجازت اور نہ اس کی اجازت سے، ہاں مکان کا مروّجہ کرایہ ادا کر کے رہن پر لینے والا خود اس میں قیام کرسکتا ہے۔[4]

ان تفصیلات کے بعد عرض ہے کہ شریعت کے مزاج سے قریب تر رائے وہی معلوم ہوتی ہے جو امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی مکانات وغیرہ کے بارے میں ہے، اصولی طور پر مال مرہون کے مالک کی اجازت سے بھی

[1] البحرالرائق: ۲۷۱/۸ [2] شرح مهذب: ۲۳۵/۱۳ [3] المدونة الكبرىٰ: ١٦٣/٤ [4] المغنی ٢٥١/٤

اس سے انتفاع جائز نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ "کل قرض جرّ نفعاً فھو ربٰو" (جس قرض سے نفع حاصل کیا جائے وہ سود ہے) کا مصداق نظر آتی ہے۔ اور سود کا لینا دینا اجازت سے بھی درست نہیں۔

اس لئے مال رہن سے انتفاع کے سلسلے میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر فروخت کنندہ نے مال رہن سے استفادہ کی شرط نہیں لگائی تھی، پہلے سے اس شخص کا دوسرے خریداروں کے مال مرہون سے انتفاع معلوم و معروف نہ ہو اور اس خطے میں بھی مال مرہون سے انتفاع کا رواج اور چلن نہ ہو تب تو خریدار کی اجازت سے اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے اور اگر مذکورہ تینوں باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے تو انتفاع جائز نہیں، کیونکہ لین دین کے معاملہ میں ایک فریق کی طرف سے ایسے اضافہ کو مشروط کرنا جس کا وہ کوئی معاوضہ نہ ادا کر رہا ہو، ربٰو ہے اور فقہاء کے نزدیک معروف بھی مشروط ہی کے حکم میں ہے "المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً" چنانچہ علامہ ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"والغالب من أحوال النّاس أنهم انمايريدون عند الدفع الانتفاع ولولاه لما أعطاه الدراهم وهو بمنزلة الشرط لان المعروف كالمشروط وهومّا يعين المنع"[1]

تَرْجَمَہ: "لوگوں کے زیادہ تر احوال یہی ہیں کہ وہ قرض دے کر نفع اٹھانا چاہتے ہیں، اگر ایسا نہ ہو تو وہ دراہم نہیں دیں، گویا یہ شرط کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ شرط کے درجہ میں ہے اور اس سے اس معاملہ کی ممانعت متعین ہو جاتی ہے۔"

مال رہن سے قیمت کی وصولی

(ب) قیمت مال مرہون سے زیادہ ہو تو باقی ماندہ پیسے خریدار ادا کرے گا، قیمت مال مرہون کے برابر ہو تو دین سا قط ہو جائے گا۔

اگر مال مرہون کی قیمت زیادہ ہو تو بھی معاملہ برابر ہو جائے گا اور فروخت کنندہ کو دین سے زائد پیسے نہیں ادا کرنے ہوں گے، اس لئے کہ وہ ایک درجہ میں امین بھی ہے[2]...... ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مال مرہون کی حیثیت امانت کی ہے، اگر صاحب دین کی زیادتی کے بغیر وہ مال ضائع ہو گیا تو اس پر اس کی کچھ ذمہ داری نہیں ہوگی[3]۔ البتہ مالکیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جس چیز کی ہلاکت مخفی ہوا کرتی ہے جیسے سونا، چاندی وغیرہ، اس کا صاحب دین ضامن ہوگا اور جس چیز کا ہلاک ہونا ظاہر و باہر ہوتا ہے جیسے جانور اور زمین و مکان، ان کا صاحب دین

---

[1] فتح القدير: ۷۹/۹ [2] هدايه مع الفتح: ۱۴۵/۱۰، هنديه: ۴۴۷/۵ [3] دیکھئے شرح مهذب: ۱۳۸/۱۰، المغنی ۲۵۷/۴

ضامن نہیں ہوگا۔[1]

حنفیہ کا مسلک راجح ہے اور اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔

(ج) خریدار وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرے تو اس سے اور اس کی عدم موجودگی میں اس کے وکیل سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مال مرہون کو فروخت کر کے دین ادا کرے، اگر وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو قاضی خود فروخت کر کے اس کی قیمت ادا کر دے گا، یہ صاحبین کی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ "وتقدم فی البحران قولهما به یفتی[2]" ...... دوسرے فقہاء مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے[3] امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک قاضی خود مالِ مرہون کو فروخت نہیں کرے گا بلکہ مدیون کو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ اسے فروخت کرنے پر آمادہ ہو جائے۔[4]

اس لئے فروخت کنندہ کو چاہئے کہ وہ معاملہ طے کرنے کے وقت ہی خریدار کی طرف سے کسی ایسے آدمی کو بوقت ضرورت مال مرہون کی فروختگی کا وکیل نامزد کروائے۔ جس پر فروخت کرنے والے کو اطمینان ہو تا کہ خریدار کے غائب ہونے کی صورت میں اسے دشواری کا سامنا نہ ہو۔

قیمت کی وصولی کیلئے سامان روکے رکھنا

(جواب: سوال ۹)

فروخت شدہ سامان کو قیمت کے لئے روک رکھنے کی دو صورت ہے۔

❶ خریدار اس پر قبضہ کر لے اور پھر بائع اس کو اپنی تحویل میں لے لے، یہ صورت رہن کی ہے اور جائز ہے۔ بشرطیکہ فریقین کی رضامندی سے معاملہ طے پایا ہو۔ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"وهوالمبيع الذى اشتراه بعينه لو بعد قبضه فهو رهن"[5]

تَرجَمَہ: "جس مبیع کو اس نے بعینہٖ خریدلیا اگر قبضہ کے بعد بائع کے پاس رکھے تو رہن ہے۔"

نیز فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"قال للبائع أمسك هٰذا الثوب حتى أعطيتك الثمن فهو عندنا رهن"[6]

تَرجَمَہ: "بائع سے کہے کہ اس کپڑے کو رکھے رہو، یہاں تک کہ میں قیمت ادا کروں تو یہ صورت ہمارے نزدیک رہن کی ہے۔"

---

[1] المدونة الكبرىٰ ٢٥٢/٤ [2] ردالمحتار: ٢٦٢/٥

[3] دیکھئے المدونة الكبرىٰ: ١١٦/٤، شرح مهذب: ١٢٧/١٠، المغنى: ٢٦٢/٤ [4] بدائع الصنائع: ١٤٨/٦

[5] الد رالمختار على هامش الرد: ٣٥٤/٥ [6] بزازيه على هامش الهنديه: ٥٥/٦

❷ دوسری صورت یہ ہے کہ خریدار نے ابھی اس پر قبضہ ہی نہ کیا ہو، اگر بائع اسے روک لے تو یہ رہن نہیں ہوگا بلکہ حبس بالدین کے قبیل سے ہوگا، "ولو قبله لا یکون رهناًبه لانه محبوس بالثمن"[١]

حنفیہ کے یہاں نقد خرید وفروخت کا معاملہ طے پانے کی صورت میں فروخت کنندہ کو اس کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے، بشرطیکہ مبیع سامان ہو اور ثمن روپیہ، پیسہ، اگر ایک مدت کے بعد قیمت کی ادائیگی طے پائی ہو یعنی قیمت ادھار ہو تو فروخت کنندہ مبیع کو روکنے کا حق نہیں رکھتا۔

"ومنها ثبوت حق الحبس للمبیع لا ستیفاء الثمن وهٰذا عند نااما شرط ثبوته فشیئان، احد هما ان یکون احد البد لین عینا والاٰ خرد یناً والثانی ان یکون الثمن حالا فان کان مؤ جلا لایثبت حق الحبس"[٢]

تَرجَمہ: "مبیع کے احکام میں سے یہ ہے کہ بائع کو وصولی ثمن کے لئے مبیع کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے اور یہ حنفیہ کا مسلک ہے، حق حبس حاصل ہونے کے دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ بدلین میں سے ایک عین ہو اور دوسرا دین، اور دوسرے ثمن کی فی الحال ادائیگی طے پائی ہو، اگر ثمن ادھار ہو تو حق حبس ثابت نہیں ہوگا۔"

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر قیمت وصول نہ ہو پانے کا اندیشہ ہو، تو مبیع کو روکنے کی گنجائش ہے، شرح منہاج میں ہے:

"للبائع حبس مبیعه حتی یقبض ثمنه ان خاف فوته بلا خلافٍ"[٣]

تَرجَمہ: "بائع کو ثمن کے قبضہ کرنے تک مبیع کو روک رکھنے کا حق حاصل ہوگا، اگر فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔"

اس لئے بہتر صورت یہی ہے کہ قبضہ کے بعد خریدار سے بطور رہن اس سامان کو حاصل کرلیا جائے، ورنہ بغیر قبضہ کے مبیع کو روک لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ عملاً مبیع اور ثمن دونوں ہی ادھار ہو جائیں، اور حدیث میں اس کو "بیع الکالئی بالکالئی" کے عنوان سے منع فرمایا گیا ہے۔

تاخیر کی صورت میں اداشدہ اقساط سوخت کردی جائیں

(جواب: سوال ١٠)

وصول شدہ اقساط کو واپس نہیں کرنا اور معاملہ ختم کردینا جائز نہیں، اس کو "بیع عربون" اور "بیع عربان" بھی

[١] الدرلمختار علی هامش الرد: ٣٥٤/٥　　[٢] بدائع الصنائع: ٢٤٩/٥

[٣] تحفة المحتاج: ٤٢٣/٤، نیز دیکھئے المغنی: ١٤١/٤

کہتے ہیں، حضرت عبداللہ ابن عمرو رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا، "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع العربان[1]" بیع عربان یہ ہے کہ کوئی سامان خریدا جائے، قیمت کا کچھ حصہ ادا کر دیا جائے اور کہا جائے کہ اگر میں نے بقیہ قیمت ادا کر دی تو اس کا حساب قیمت میں کر لیا جائے اور قیمت نہیں دے پایا تو یہ پیسے تمہارے ہیں[2] شاہ ولی اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے کہ اس میں ایک طرح کا قمار ہے۔ "وفيه معنى الميسر[3]"، یہی رائے فقہاء شوافع کی اور مالکیہ کی بھی ہے۔[4]

البتہ امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور ابن قدامہ نے حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہَا، محمد بن سیرین اور سعید بن میبّب سے بھی اس کی اجازت نقل کی ہے[5] ...... بیع عربون اور اس قسط وار خرید و فروخت کی صورت میں فرق اتنا ہی ہے کہ بیع عربون میں خریدار، خرید نے ہی سے انکار کر جاتا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں قیمت ادا کرنے میں تاخیر کرتا ہے اور وقت کی پابندی نہیں کرتا، لیکن دونوں میں اس بابت پوری مماثلت ہے کہ بائع ادا شدہ پیسے بلا معاوضہ روک لیتا ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

مبیع خریدار کے پاس رہن

(جواب: سوال ۱۱)

اگر فروخت کنندہ سامان پر قبضہ کر لے اور پھر اسے خود خریدار ہی کے پاس بطور امانت رکھدے، تو ایسا کرنا درست ہے، قبضہ سے پہلے درست نہیں، علامہ کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ رقمطراز ہیں:

"ولو تعاقدا علىٰ ان يكون الرهن فى يد صاحبه لا يجوز الرهن ...... وكذا اذا قبضه المرتهن أو العدل ثم تراضيا على أن يكون فى يد الراهن جاز."[6]

تَرجَمَہ: "اگر فریقین نے طے کیا کہ مال رہن صاحب مال ہی کے پاس رہے گا تو رہن درست نہیں ...... اور اگر صاحب دین یا تیسرے عادل شخص نے اس پر قبضہ کر لیا پھر فریقین اس بات پر رضامند ہو گئے کہ مال رہن راہن یعنی مقروض ہی کے پاس ہو تو جائز ہے۔"

یہی رائے حنابلہ اور شوافع کی بھی ہے[7] ...... مالکیہ کے نزدیک قبضہ کے بعد بھی اگر مال مرہون خریدار کے حوالہ کر دیا تو رہن ہی باطل ہو جائے گا، ابن رشد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے۔

"ان من شرط صحة الرهن استدامة القبض وانه متىٰ عادالىٰ يدالراهن باذن

---

[1] ابن ماجه: ۱٤/۲، ط: رياض [2] حجة الله البالغة: ۱۰۸/۲ [3] حواله سابق

[4] دیکھئے تحفة المحتاج: ۳۲۲/٤، الشرح الكبير علىٰ هامش الد سوقي: ٦٣/۳

[5] المغنى: ۱٦۰/٤ [6] بدائع الصنائع: ۱۳۷/٦ [7] دیکھئے: تحفة المحتاج: ٦۷/٦، المغنى: ۲۱٦/٤

المرتهن بعارية أو وديعة أو غير ذالك فقد خرج من اللزوم"[1]

ترجمہ: ''رہن کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس پر مسلسل قبضہ قائم رہے، جب وہ شئ صاحب دین کی اجازت سے عاریت یا ودیعت کے طریقہ یا کسی اور طرح راہن کے ہاتھ چلی جائے تو اب رہن کا لزوم ختم ہو جائے گا۔''

اجرت کفالت

(جواب: سوال ۱۲)

کفالت اسلام کی نگاہ میں عقد تبرع یعنی ایک رضا کارانہ حسن سلوک پر مبنی معاملہ ہے اور اس پر اجرت لینا احسان وسلوک کی شان کے خلاف ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ کفالت انہی لوگوں کی جانب سے معتبر ہے جو تبرع کے اہل ہوں۔

"ولاتصح الكفالة الاممن يملك التبرع لانه عقد تبرع ابتداءً."[2]

ترجمہ: ''ایسے ہی شخص کا کفالت قبول کرنا معتبر ہے جو تبرع کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لئے کہ یہ ابتداء کے اعتبار سے تبرع ہی ہے۔''

اس لئے ضمانت قبول کرنے اور کریڈٹ لیٹر دینے کی اجرت لینا جائز نہیں، البتہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے لینے پر مجبور ہو تو اس قاعدہ کے تحت کہ مجبوریاں ناجائز چیزوں کی گنجائش پیدا کر دیتی ہیں (الضرورات تبيح المحظورات) وہ اجرت ادا کر سکتا ہے، فقیہ العالم الاسلامی ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں:

"الكفالة عقد تبرع و طاعة يثاب عليها الكفيل ولو قام المكفول له بتقد يم شيء من المال لكفيل هبة أو هدية جاز ...... لكن إن شرط الكفيل تقديم مقابل أو اجر علىٰ كفالة وتعذ رعلى المكفول عنه تحقيق مصلحته من طريق المحسنين المتبر عين ...... جازله دفع الاجرللضرورة."[3]

ترجمہ: ''کفالت عقد تبرع اور امر طاعت ہے جس پر کفیل کو اجر حاصل ہوگا، اگر مکفول لہ کفیل کو کچھ مال بطور ہبہ یا ہدیہ کے دیدے تو جائز ہے ...... لیکن اگر کفیل نے معاوضہ یا اجرت کفالت کی شرط لگادی اور مکفول عنہ کے لئے تبرع واحسان کا جذبہ رکھنے والوں کے ذریعہ اپنی مصلحت کی تکمیل دشوار ہو تو ضرورتاً اجرت دینا جائز ہے۔''

---

[1] بداية المجتهد: ۲/۲۷٤، نیز دیکھئے المدونة الكبرىٰ: ٤/١٥١ [2] مجمع الانهر: ۲/۱۲٤

[3] الفقه الاسلامي وادلته، ٥/١٦١

دستاویز دین کی خرید وفروخت

(جواب: سوال ۱۳)

ادھار قیمت کی دستاویز کو فروخت کرنا کاغذ کی خرید وفروخت نہیں بلکہ دستاویز میں لکھی ہوئی رقم کی خرید و فروخت ہے اور نقد کی قیمت اگر نقد کے عوض ہو تو ضروری ہے کہ دونوں طرف سے فوری ادائیگی اور قبضہ ہو اور مقدار کے اعتبار سے برابری بھی ہو، بیع صرف کا یہ ایک مسلّمہ قاعدہ ہے اور اس پر قریب قریب تمام فقہاء کا اتفاق ہے[1] اس لئے یہ صورت قطعاً جائز نہیں۔

مدت میں کمی کی وجہ سے قیمت میں کمی

(جواب: سوال ۱۴)

یہ صورت دو معاملوں سے مرکب ہے، فروخت کنندہ قیمت میں کمی کر دیتا ہے اور اس کو اس کا حق ہے۔ خریدار وقت مقررہ سے پہلے ادا کر دیتا ہے اور اس کے لئے یہ درست ہے، لیکن ان دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط کر دینے کی صورت میں یہ نوعیت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ بائع نے جو حصہ قیمت میں سے کم کیا ہے، وہ اس مدت کے عوض ہے جو کم کی گئی ہے، گویا قیمت کا کچھ حصہ، مدت (اجل) کے مقابلہ میں آگیا، اور "اجل فی نفسہ" قابل قیمت نہیں اور قیمت لی جائے تو سود ہے، پس یہ سود لینے کی وجہ سے حرام ہے، اسی لئے فقہاء نے اس صورت کو منع کیا ہے اور وہ اس کی ممانعت پر قریب قریب متفق الرائے نظر آتے ہیں، ابن عابدین شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

"ولا یصح الصلح عن الف مؤ جل علیٰ نصفہٖ حالا لانہ اعتیاض عن المؤ جل وھو حرام"[2]

تَرجَمَہ: "دیر سے اداطلب ایک ہزار کے بدلہ اس کے آدھے نقد پر صلح جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ مدت کا عوض ہے اور یہ حرام ہے۔"

اسی طرح کی بات فقہاء شوافع نے بھی لکھی ہے:

"صالح عن عشرة مؤجلة على خمسة حالة لغى الصلح لانه انما ترك الخمسة فى مقابلة حلول الباقى وهولا يحل"[3]

---

[1] دیکھئے: بدائع الصنائع: ۲۱۵/۵، درمختار مع الرد: ۵۰۲/۲، تحفة المحتاج: ۲۷۳/٤، شرح مهذب: ٤۰۳/۵

[2] ردالمحتار: ۵۳٤/٤ [3] حواشی تحفة المحتاج: ۱۵۲/۵

تَرجَمہ: ''دس ادھار کی پانچ نقد پر صلح کرلی تو صلح غیر معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں پانچ باقی کے نقد ہونے کے عوض چھوڑا ہے اور یہ جائز نہیں۔''

امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے خود موطا میں اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور اس میں ''ضع و تعجل'' کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے، امام مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کا خیال ہے کہ اگر فریقین بطور خود تبرعاً ایسا کریں تو حرج نہیں، لیکن مشروط طور پر ایسا معاملہ کرنا جائز نہیں:

''من وجب علیه دین الیٰ اجل فسئل ان یضع عنه ویعجل له مابقی لم ینبغ له ذالك لانه یعجل قلیلاً بکثیر دیناً.''[۱]

تَرجَمہ: ''جس شخص پر ایک مدت کے بعد قابل ادائیگی دین واجب ہو، اس سے کہا جائے کہ وہ کچھ معاف کردے اور باقی نقد لے لے تو یہ مناسب نہیں، اس لئے کہ وہ دین کثیر کے بدلہ نقد کی وجہ سے قلیل کو قبول کر رہا ہے۔''

ابن قدامہ حنبلی کا بیان ہے:

''اذا صالحه علی المؤ جل ببعضه حالاً لم یجز.''[۲]

تَرجَمہ: ''اگر دیر سے ادا طلب قرض میں کچھ کم کرکے نقد ادائیگی پر صلح کرلے تو جائز نہیں۔''

پھر ابن قدامہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے حضرت زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا، سعید بن مسیب، قاسم، سالم، شعبی، امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ اور متعدد فقہاء و محدثین سے اس کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے اور عبداللہ بن عباس رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ، ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور حسن بصری رَحِمَہُمُ اللہُ تَعَالیٰ سے اس کی اجازت بھی نقل کی ہے۔[۳] غرض ''ضع و تعجل'' کی یہ صورت درست نہیں۔

ادھار معاملہ اور قیمت طے نہیں

(جواب: سوال ۱۶)

خریدار کی طرف سے قسط کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت فروخت کرنے والا بالاقساط ادا کرنے کی سہولت ختم کر کے فوری طور پر پوری قیمت کا مطالبہ کرسکتا ہے، علامہ شامی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

''علیه الف ثمن جعله ربه نجوماً إن أخل بنجم حل الباقی''[۴]

تَرجَمہ: ''ایک شخص پر قیمت کے ہزار روپے ہیں، جس کو بیچنے والے نے بالاقساط ادا کرنے کی سہولت دی ہے تو اگر وہ کسی قسط میں خلل پیدا کرے تو باقی نقد ہو جائے گا۔''

[۱] موطا امام مالك [۲] المغنی: ۳۱٦/٤ [۳] المغنی: ۳۱٦/٤ [۴] شامی: ۲٦/٤

"مجلۃ الاحکام العدلیہ" (مرتبہ خلافتِ عثمانیہ ترکی) کے شارح علی حیدر کا بیان ہے:

"اذا کان لانسان علیٰ اخر الف ثمن جعلہ اقساطاً ان اخل بقسط حل الباقی"[1]

تَرجَمَہ: "کسی انسان کا دوسرے شخص پر قسطوں میں ادائیگی ایک ہزار ہو تو اگر وہ کسی قسط کو بر وقت ادا نہ کرے تو باقی نقد قابل ادائیگی ہوگا۔"

فریقین میں سے کسی کا انتقال

(جواب: سوال ۱۷)

اگر ادائیگی کی متعینہ مدت سے پہلے فروخت کرنے والے کا انتقال ہوگیا تو معاملہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیوں کہ مہلت کا نفع جس فریق کو پہنچ رہا تھا وہ ابھی زندہ ہے، ہاں اگر خریدار کا انتقال ہوجائے تو مہلت ختم ہوجائے گی اور متوفی کے ترکہ سے فی الفور اس کے ذمہ باقی کل پیسے ادا کئے جائیں گے۔

"ویبطل الاجل بموت المد یون لانّ فائدۃ التاجیل ان یتجر فیؤ دی الثمن من تمام المال فاذامات من لہ الاجل تعین المتروک لقضاء الدین فلا یفید التاجیل بحرعن شرح المجمع وصرح قبلہ لومات البائع لا یبطل الأ جل"[2]

تَرجَمَہ: "مدیون کی موت سے مدت باطل ہوجائیگی اس لئے کہ ادھار کا فائدہ یہ ہے کہ خریدار تجارت کرے گا اور پورے مال میں سے قیمت ادا کرے گا تو جس شخص کے لئے مہلت دی گئی تھی، جب اس کا انتقال ہوگیا تو اب یہ بات متعین ہوگئی تو اب اس کے متروکہ سے دین کی ادائیگی عمل میں آئیگی ......اور اگر فروخت کرنے والے کا انتقال ہوگیا تو مہلت ختم نہیں ہوگی۔"

یہی رائے فقہاء شوافع کی بھی ہے:

"انتقل بموت البائع لوارثہ وحل بموت المشتری ولا یضر السقوط بموتہ"[3]

تَرجَمَہ: "بائع کی موت سے مدت اس کے وارث کے حق میں منتقل ہوجائے گی اور خریدار کی موت سے قیمت نقد قابل ادائیگی ہوجائے گی۔"

گاہکوں کے لئے ترغیبی انعام

(جواب: سوال ۱۸)

چوں کہ اس صورت میں مبیع اور ثمن متعین ہے اور ہر خریدار کو اپنی مبیع حاصل ہوجاتی ہے، انعام کمپنی اپنے

---

[1] درر الاحکام: ۲۳۰/۱ [2] شامی ۲٦/٤ [3] تحفۃ المحتاج: ٤/٤٩٧

منافع میں سے دیتی ہے، اس لئے یہ صورت جائز و درست ہوگی۔ اگر فریقین میں سے کسی کو ملنے والا عوض مستور العاقبہ اور نامعلوم ہوتا، کسی کو مبیع ملتی اور کوئی محروم ہوجاتا تو یہ صورت قمار کی ہوتی، بصاص کے الفاظ میں "**احقاق بعض و انجاح بعض**[1]" اس لئے یہ صورت قمار میں داخل نہیں۔ ماضی قریب کے علماء میں مفتی محمد شفیع صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی رائے بھی یہی ہے۔[2]

یہ حکم تو مسئلہ کی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ کاروبار کے اس طریقہ کے پیچھے ذہنی قمار ہی کارفرما ہے، اس لئے ایسے معاملہ کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہئے اور موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے خیال ہوتا ہے کہ اس میں کراہت کا پہلو ضرور ہے۔

قرعہ میں نام نکلنے پر آئندہ قسط معاف

(جواب: سوال ۱۹)

یہ معاملہ اپنی ابتدائی شکل میں تو فاسد ہے، کیوں کہ ثمن متعین نہیں، لیکن جب قرعہ میں اس کا نام نکل آیا اور پہلی ہی قسط کے بقدر پیسوں میں اسے وہ چیز دیدی گئی تو یہ لین دین مستقل عقد بیع یعنی خرید و فروخت متصور ہوگا، اور چونکہ فریقین رضامند ہیں، مبیع اور ثمن متعین ہے، اس لئے انجام کار یہ معاملہ درست قرار پائے گا۔

"اذا قال بعتك شاة من هذا القطيع فالبيع فاسد فان عين البائع شاة وسلمه اليه ورضى به جازويكون ذالك ابتداء بيع بالمراضاة."[3]

تَرْجَمَہ: "اگر کہے کہ میں نے تم سے اس گلہ میں سے ایک بکری فروخت کردی تو بیع فاسد ہے، اگر بائع نے بکری متعین کردی نیز اس کو حوالہ بھی کردیا اور وہ اس پر رضامند ہوگئے تو یہ جائز ہے اور یہ ازسرنو باہمی رضامندی سے بیع سمجھی جائے گی۔"

اور کچھ پہلے ہی دفعہ قرعہ میں نام نکلنے والے پر موقوف نہیں، بلکہ ہر بار نام نکلنے اور عوضین کے لینے اور دینے کے بعد ہی خرید و فروخت کا معاملہ مکمل ہوگا۔ ابتدائی مرحلہ میں قیمت اور مدت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہوگا یہ حکم بھی معاملہ کی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اس کے پس پردہ بھی وہی قمار والا ذہن کارفرما ہے۔ اس لئے درحقیقت یہ بھی کراہت سے خالی نہیں۔

واللّٰه أعلم بالصّواب.

---

[1] احکام القرآن: ۲۲۹/۱ [2] جواهر الفقه: ۲۴۵/۲ "احكام القمار"

[3] بدائع الصنائع: ۱۶۵/۵، ردالمحتا: ۱۳/۴

شیئرز کی خرید و فروخت
کچھ اہم سوالات اور ان کا حل

''شیرز کی خرید و فروخت کا مسئلہ فی زمانہ نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے نویں سمینار میں اس مسئلہ کو بھی غور و فکر کا موضوع بنایا تھا۔ یہ اسی سلسلہ میں سوالنامہ کے جوابات ہیں۔''

سوالنامہ

❶ کیا کسی کمپنی کا خرید کردہ شیر کمپنی میں شیر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے؟

بعض حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شیرز سرٹیفکٹ محض کمپنی کو دیئے ہوئے پیسہ کی دستاویز ہے، کمپنی کے اثاثوں اور اس کی املاک میں حسب تناسب حصہ دار ہونے کی دلیل نہیں ہے، احکام شرع کی تفصیل میں شیرز کی حیثیت کے تعین کو بڑا دخل ہے، اگر شیرز کو اثاثوں اور املاک کا ایک حصہ تسلیم کرلیا جائے تو شیرز کی حقیقت یہ قرار پاتی ہے کہ وہ نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اس لئے کہ کسی بھی کمپنی میں اس کی جامد املاک، اراضی اور تعمیرات کے علاوہ مشینیں، تیار شدہ مال، خام مال، جمع رقوم، دوسروں پر اس کی واجب الاداء رقمیں وغیرہ بھی شامل ہوتی ہیں، اس طرح یہ تمام چیزیں شیرز کے ذیل میں آجاتی ہیں۔ اب شیرز کی خرید و فروخت نقد کی نقد کے ساتھ خرید و فروخت نہیں، بلکہ نقود و املاک کے مجموعہ کو نقود کے ذریعہ فروخت کرنا ہے۔

اور اگر شیرز کو محض اس کمپنی میں لگائی گئی نقد رقم کی دستاویز تسلیم کیا جائے تو اس کی بیع و شراء نقد کے ساتھ بیع و شراء ہوگی، ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس پر بیع صرف کے احکام وارد ہوں گے جو لوگ اسے محض قرض کی دستاویز مانتے ہیں۔ وہ محض اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ شیر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جب موجودہ قانون کے مطابق اس کی املاک ضبط کر کے اس کے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس وقت اس کے حصہ کے تناسب سے کمپنی کے اثاثے قرق نہیں کئے جاسکتے۔

دوسرا نقطۂ نظر رکھنے والے اپنے موقف کی تائید میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہو جائے تو ہر شیئر ہولڈر کو اس کے شیرز کے تناسب سے اس کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے اور نفع ہو تو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور اگر خسارہ ہو تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا ہوتا ہے، برخلاف بانڈ وغیرہ قرض کی دستاویزوں کے کہ صرف لگی ہوئی رقم مع سود ملتی ہے، اثاثوں میں کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، بہر حال یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے اندر شیرز کی حیثیت کا تعین کر کے احکام شرعی اس پر مرتب کئے جائیں۔

۲ بعض اوقات کمپنی قائم کرتے وقت شیرز کا اعلان کیا جاتا ہے اور اس وقت اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی ہیں، اس وقت اگر کمپنی کے خرید کردہ شیر کی بیع کی جائے تو اس صورت میں نقد نقد کے مقابل ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

۳ کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے (یعنی نقد اور املاک کا مجموعہ) اس صورت میں جب کہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہے، کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

۴ وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے، جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور اکسپورٹ یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا، ایسی کمپنیز کے شیرز کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

۵ ایسی کمپنیز جن کا کاروبار حلال ہے، مثلاً انجینئرنگ کے سامان تیار کرنا عام استعمال کی مصرفی چیزیں تیار کرنا وغیرہ، پھر ان کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہونے کے باوجود انہیں بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کے شیرز خریدنا جائز ہے؟

۶ اسی طرح حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو بھی قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے، یا سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑتے ہیں جن کی وجہ سے انہیں سود بھی ملتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کا شیر خریدنا جائز ہوگا؟

۷ سودی قرضہ لینے کی صورت میں اس قرض سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ یا وہ قرض مفید ملک ہے یا نہیں، اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی آمدنی حلال شمار کی جائے گی یا نہیں؟۔

۸ کیا کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیر ہولڈر کا عمل سمجھا جائے گا؟

۹ بورڈ آف ڈائرکٹرس میں کوئی فیصلہ کثرت رائے سے ہوتا ہے، کیا اس کمیٹی میں کسی شیر ہولڈرس کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کر دینا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ کر دے گا؟

۱۰ اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو، اور اس کی مقدار معلوم ہو تو کیا شیر ہولڈر کے لئے منافع سے اس کی

بقدر نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟۔

۱۱ اور اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟

۱۲ شیئرز کی تجارت کرنا کیسا ہے؟ یعنی کوئی شخص کچھ شیرز خریدے کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کردوں گا۔ خلاصہ یہ کہ شیئرز کی بیع وشراء کو ایک تجارت کی طرح کرنے کا حکم کیا ہوگا، جب کہ اس میں ایک طرح کی قیاس آرائی کو دخل ہوتا ہے کہ بازار کی صورت حال کو دیکھ کر زیادہ منافع دینے والے شیئرز خرید لئے جاتے ہیں اور کیا ہر تخمین و قیاس آرائی ممنوع ہے، یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

۱۳ شیر مارکیٹ میں ایک سودا جسے فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) کہتے ہیں مروج ہے، اس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے، مثلاً زید نے سو شیرز کا سودا بہ حساب سو روپے فی شیئرز کیا، اور ادائیگی اور وصولی کی تاریخ ۳۰، مارچ مقرر کی، اب جب تیس مارچ آئی تو اس شیر کی قیمت ڈیڑھ سو روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے منافع کے طور پر لے لے گا، اور اگر ۳۰ مارچ کو اس شیر کی قیمت گھٹ کر پچاس روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے ادا کرے گا۔ اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے، نہ بائع مال دیتا ہے، البتہ مقررہ تاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع یا گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، شریعت میں مذکورہ بالا فیوچر سیل کا کیا حکم ہے؟

۱۴ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، جائز ہوگا یا نہیں؟

۱۵ شیرز کے نقد سودے میں بھی بعض انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے شیرز سرٹیفکٹ پر قبضہ ایک سے تین ہفتوں تک تاخیر سے ہوتا ہے، اس ذیل میں اصل سوال یہ ہے کہ شیرز پر قبضہ کا مطلب کیا ہوگا؟ اگر بوقت بیع وشراء ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں شیر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہے اور وہ اس کی ضمان میں آجاتا ہے اور حقوق و ذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں اگر چہ ابھی شیرز سارٹیفکٹ نہ ملا ہو تو اس کو شیر پر قبضہ معنوی حاصل ہوگا یا نہیں؟ کیا شرع میں ہر شئی پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی جس کی بناء عرف و عادت پر ہوگی یا ہر صورت میں قبضہ حسی ہی ضروری ہوگا؟

۱۶ اس طرح خرید کردہ شیر کو (جس کی موجودہ قیمت خریدار نے ادا کر دی ہے) اگر خریدار سارٹیفکٹ حاصل کرنے سے قبل اگلے دن یا دو چار دن میں کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اور اس طرح دوسرے کے خریدنے کے بعد تیسرے و چوتھے کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہوگا، بالخصوص جبکہ شیر کا ضمان ومنافع خریدنے کا معاملہ کرنے کے ساتھ ہی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہو؟

۱۷ اسٹاک ایکسچینج بازار میں خرید وفروخت کے لئے واسطہ بننے والے کو ''بروکر'' کہتے ہیں (جو موجودہ وقت میں شیرز کی خرید وفروخت اور قیمتوں سے واقفیت رکھتا ہے اور رہتا ہے اور خرید وفروخت کی کارروائی کا اندراج کرتا ہے) یعنی اس کی حیثیت ایجنٹ کی ہے، اس کا کیا حکم ہوگا، یعنی کیا بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے؟

شیئرز سرٹیفکٹ کی حیثیت

جواب: سوال (۱)

یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ شیرز نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اور شیئرز سرٹیفکٹ پر اگر رقم کا ذکر ہوتا ہے تو وہ محض اس بات کا اظہار ہے کہ یہ اثاثہ اپنی ابتدائی صورت میں اسی قدر قیمت اور قوت خرید کا حامل تھا ...... قانونی طور پر کمپنی کے اثاثے کو قرق نہ کیا جانا شرعی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ خود قانون کی نگاہ میں شیر اثاثہ کا درجہ نہ رکھتا ہو، کیوں کہ ممکن ہے کہ شیرز پر مبنی اثاثہ میں اشتراک اور شیوع کی وجہ سے اس طرح کا قانون بنایا گیا ہو۔

شیئرز کی خرید وفروخت

جواب: سوال (۲)

یہ صورت بیع صرف کی ہے، جس میں برابری بھی ضروری ہے اور کسی فریق کی طرف سے ادھار کی بھی گنجائش نہیں، اس لئے کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت تو ناجائز ہوگی ہی، مساوی قیمت میں بھی خرید وفروخت کو جائز نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ شیئرز ہولڈر روپے کی دستاویز ادا کرتا ہے، روپیہ نہیں، اور خریدار خود روپیہ ادا کرتا ہے، اس طرح طرفین سے نقد ادائیگی نہیں پائی گئی۔ سوائے اس کے کہ فی زمانہ بعض اہل علم نے بینک ڈرافٹ کی حوالگی کو بعینہٖ نقد کی حوالگی کا درجہ دیا ہے، تو اس اعتبار سے عقد کے اثاثہ میں تبدیلی سے پہلے شیئرز سرٹیفکٹ کو یہی درجہ دیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں مساوی قیمت پر ایسے شیئرز کو فروخت کرنا جائز ہوگا، تاہم راقم کی رائے وہی ہے کہ ایسے شیئرز کی بیع ہی جائز نہیں نہ کم وبیش قیمت پر نہ مساوی قیمت پر۔

جواب: سوال (۳):

فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایسی صورتوں میں دونوں طرف سے ادا کئے جانے والے ربوی مال کو غیر ربوی مال کے مقابلہ میں رکھ کر کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ ھدایہ میں ہے:

''من باع درهمين ودينارا بدرهم ودينارين جاز البيع وجعل كل جنس بخلافه[1]''

[1] هدایه: ۹/۳

تَرْجَمَہ: ''جس نے ایک درہم دو دینار کے بدلہ دو درہم، ایک دینار خرید کیا تو بیع جائز ہے اور دونوں طرف سے درہم کو دینار اور دینار کو درہم کے مقابلہ میں تصور کیا جائے گا۔''

اس لئے کمپنی کے نقد اور املاک کے مجموعی اثاثہ کو نقد کے عوض خرید وفروخت کرنا جائز ہوگا۔

حرام کاروبار کی کمپنی

جواب: سوال (۴)

جن کمپنیوں کا بنیادی کام ہی حرام پر مبنی ہو، ان کے شیئرز خرید کرنا جائز نہیں کہ یہ براہ راست معصیت میں تعاون بلکہ اس میں شرکت ہے، اگر کمپنی کے مالکان مسلمان ہوں تب تو یہ حکم ظاہر ہی ہے لیکن اگر وہ غیر مسلم ہوں جیسا کہ آجکل ہندوستان میں اکثر کمپنیوں کا حال ہے، تب بھی یہ صورت ناجائز ہی ہوگی گو امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں شدید کراہت کے ساتھ اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن صاحبین رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی نے اس کو غیر درست قرار دیا ہے، اور فقہاء نے صاحبین ہی کے قول کو زیادہ درست سمجھا ہے، چنانچہ علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا بیان ہے:

''أمر المسلم ببيع خمر أو خنزير أو شرائهما أي وكل المسلم ذمياً ...... يعني صح ذٰلك مع أشد كراهة ...... وقالا لا يصح وهو الأظهر.''[1]

تَرْجَمَہ: ''مسلمان شخص نے شراب یا خنزیر کو فروخت کرنے یا خرید کرنے کا حکم دیا یعنی مسلمان کافر کو اس کا وکیل بنائے ...... امام صاحب کے نزدیک شدید کراہت کے ساتھ یہ معاملہ درست ہوجائے گا اور صاحبین نے کہا کہ درست نہیں ہوگا، یہی ظاہر قول ہے۔''

فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے عیسائی کو بطور مضاربت سرمایہ حوالہ کیا اور اس نے شراب و خنزیر کی تجارت کرکے نفع کمایا تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک گو یہ جائز ہوگا لیکن:

''ينبغي للمسلم ان يتصدق بحصته من الرّبح.''[2]

تَرْجَمَہ: ''مسلمان کے لئے مناسب ہے کہ اپنے حصۂ نفع کو صدقہ کردے۔''

غالبًا یہ اس صورت پر محمول ہے جب مطلقاً مضاربت کے لئے پیسہ دیا ہو اور اس غیر مسلم نے خمر وخنزیر کی تجارت میں اس کا استعمال کیا ہو، اگر پہلے سے معلوم ہو کہ اسی کام میں سرمایہ کا استعمال کرے گا تو پھر اس کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامی نے اسی طرح کے مسئلہ میں لکھا ہے:

[1] الدر المختار مع الرد: ٢٦٢/٥، ط: سعید کمپنی، کراچی [2] الفتاوىٰ الهندية: ٣٣٣/٤

"ولو وكله ببيعهما يجب عليه أن يتصدق بثمنهما." [۱]

ترجمہ: "اگر ان دونوں چیزوں کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو اس پر ان کی قیمت کا صدقہ کردینا واجب ہے۔"

جواب: سوال (۵)

چونکہ انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینا ایک حاجت ہے، اور حاجت کی بنا پر سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی گئی ہے "ويجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" [۲]...... اس لئے ایسی کمپنی کا شیئرز خرید کرنا جائز ہے۔

جواب: سوال (۶)

یہاں بھی بینک میں رقم محفوظ کرنا ایک قانونی حاجت ہے، اس لئے حاصل شدہ سود سے نفع اٹھائے بغیر ایسی کمپنیز کا شیئرز خرید کرنا جائز ہوگا۔

سودی قرض سے حاصل کیا ہوا نفع

جواب: سوال (۷)

سودی قرض پر قرض گیرندہ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال وجائز ہوگا، کیوں کہ فقہاء نے تو خود سود کے بارے میں لکھا ہے کہ اس پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان ہے:

"وظاهر مافي جمع العلوم وغيره أن المشترى يملك الدرهم الزائد اذاقبضه فيما اذا اشترىٰ درهمين بدرهم فانهم جعلوه من قبيل الفاسد وهكذا صرح به الاصوليون في بحث النهي." [۳]

ترجمہ: "جمع العلوم وغیرہ کا ظاہر یہ ہے کہ ایک درہم کے بدلہ دو درہم خرید کرنے کی صورت میں قبضہ کرنے پر درہم زائد کا مالک ہوجائے گا، کیوں کہ فقہاء نے اس کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے اور علماء اصول نے "نہی" کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے۔"

جواب: سوال (۸)

بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت فی الجملہ مالکان حصص کے وکیل کی ہے، گو ان ڈائرکٹرس کا انتخاب کثرت رائے سے ہوتا ہے، لیکن چوں کہ دستوری اعتبار سے مالکان حصص نے اکثریت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر

[۱] ردالمحتار: ۱۳٤/٤، ط: قدیم۔ [۲] الاشباہ والنظائر لابن نجیم: /۹۲ [۳] البحرالرائق: ص ۱۲۵/٦

رضامندی ظاہر کی ہے، اس لئے یہ تمام ہی سرمایہ کاروں کے وکیل متصور ہوں گے۔

جواب: سوال (۹)

اصولی طور پر وکیل کے افعال مؤکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں، تاہم شیئرز ہولڈر کا سودی قرض سے اختلاف کا اظہار اس کے بری الذمہ ہونے کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ شیئرز ہولڈر نے اس کو اصل میں تجارت کیلئے وکیل بنایا ہے نہ کہ سودی قرض لینے کے لئے، ہاں مطلق وکالت کی وجہ سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ دلالۃً اس نے سودی قرض کی بھی اجازت دیدی ہے لیکن جب شیئرز ہولڈر صراحۃً اس سے اختلاف کرتا ہے تو چوں کہ صراحت کا درجہ دلالت سے بڑھ کر ہے، اس لئے وکیل کے اس فعل میں مؤکل کی شرکت متصور نہ ہوگی۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ایسے شخص کے لئے زبان سے نکیر کرنے کو بھی کافی سمجھا گیا ہے، جو بقوت کسی منکر کو روکنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ کیونکہ جمہور کی رائے کے مقابلہ ایک شخص ''زبان ہی سے انکار'' کی قدرت رکھتا ہے اور وہ یہ کر رہا ہے۔

جواب: سوال (۱۰)

اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار ہی سود پر رقم لگا کر سود حاصل کرنا ہو، تب تو اس کے حصص خریدنا جائز نہیں، ہاں اگر قانونی ضرورت کے تحت کچھ سرمایہ ڈپازٹ کرنا پڑا، جس سے سود حاصل ہوا ہو اس حصہ نفع کو بلا نیتِ ثواب غرباء پر یا رفاہی کام میں خرچ کردینا اس کے بریٔ الذمہ ہونے کے لئے کافی ہوگا...... اس پر ان فقہی جزئیات سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جن میں ایسے شخص کی دعوت اور تحفہ قبول کرنے کی اجازت دی گئی ہے جس کے مال کا غالب حصہ حلال ہو اور باقی حرام۔[1]

اس سلسلہ میں علامہ ابن قیم کی تحریر بھی قابل ملاحظہ ہے، فرماتے ہیں:

"اذا خالط ماله درهم حرام أواكثر فيه اخرج مقدارالحرام و حل له الباقی بلا كراهة سواء كان المخرج عين الحرام أونظيره لأن التحريم لم يتعلق بذات الدرهم وجوهره واماتعلق بجهة الكسب فيه فاذاخرج نظيره من كل وجه لم يبق لتحريم ماعداه معنى"[2]

ترجمہ: ''اگر اس کے مال کے ساتھ ایک یا اس سے زیادہ حرام درہم مخلوط ہو گیا تو مقدارِ حرام نکال دی جائے، اب باقی بلا کراہت حلال ہو جائے گا، چاہے بعینہ حرام درہم ہو یا اس کے برابر، اس لئے کہ تحریم درہم کی ذات اور جوہر سے متعلق نہیں ہے بلکہ کسب کے اعتبار سے ہے، لہٰذا جب من کل

[1] هنديه: ٥/٣٤٢ [2] بدائع الفوائدلابن القيم: ٢/١٥٧

الوجوہ اس کے مثل نکل گیا تو اب اس کے ماسوا میں حرمت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی۔"

جواب: سوال (۱۱)

منافع سے اتنی مقدار نکال کر بلا نیتِ ثواب صدقہ کر دینا کافی ہوگا، فقہاء کے یہاں تو اس سے کسی قدر زیادہ ہی توسع ملتا ہے، گزر چکا ہے کہ سود پر بھی لینے والے کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے[۱] اگر سودی پیسے سے سرمایہ کاری کر کے کسی شخص نے نفع حاصل کیا یا کوئی چیز خرید کی تو یہ کن صورتوں میں حلال ہوگا اور کن صورتوں میں حرام؟ اس بارے میں علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

"رجل اكتسب مالاً من حرام ثم اشترىٰ فهذا علىٰ خمسة أوجه اما ان دفع تلك الد راهم الى البائع أولاً ثم اشترى منه بها اواشترىٰ قبل الدفع بها ودفعها أواشترىٰ قبل الدفع بها ودفع غير ها أو اشترىٰ مطلقاً ودفع تِلك الدراهم اواشترىٰ بدراهم اٰخرودفع تلك الدراهم ...... قال الكرخي في الوجه الا ول والثاني لا يطيب وفي الثلاث الاخير يطيب وقال ابو بكر لايطيب في الكل لكن الفتوىٰ علىٰ قول الكرخي دفعاً للحرج عن النّاس"[۲]

تَرْجَمَہ: "کسی شخص نے مال حرام کمایا پھر اس سے خرید کیا تو اس کی پانچ صورتیں ہیں: (۱) یا تو پہلے بائع کو دراہم دیا پھر اس کے بدلہ اس سے کچھ خرید کیا، (۲) یا انہیں دراہم کے بدلہ پہلے خرید کیا پھر دراہم دیئے، (۳) یا انہیں دراہم سے خرید کیا اور بعد کو اس کی بجائے دوسرا درہم دیدیا، (۴) یا مطلقاً کسی خاص درہم کی تعیین کے بغیر خرید کیا اور عوض میں یہی درہم ادا کر دیئے، (۵) یا دوسرے دراہم متعین کئے اور ان کی بجائے یہ درہم دیدیئے...... کرخی نے کہا کہ پہلی اور دوسری صورت میں خرید کی ہوئی چیز اس کے لئے بہتر نہیں، باقی تینوں صورتوں میں جائز ہے، اور ابو بکر نے کہا کہ کسی صورت میں حلال نہیں، لیکن لوگوں سے حرج دور کرنے کے لئے امام کرخی کے قول پر فتویٰ ہے۔"

گویا امام کرخی کے اصول پر اگر مطلق روپے پر خرید وفروخت کا معاملہ طے کیا گیا اور غیر شرعی طریقہ پر کمایا گیا روپیہ اس کی قیمت میں ادا کر دیا گیا تو خریدی ہوئی شئی حلال ہوگی اور شامی کے بقول اسی پر فتویٰ ہے۔ تاہم احتیاط یہی ہے کہ نہ صرف سود کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع بلکہ اس نفع کی "مقدار سرمایہ" پر حاصل ہونے والا نفع بھی بلا نیت ثواب صدقہ کر دیا جائے۔

---

[۱] دیکھئے: البحر الرائق: ١٢٥/٦ [۲] ردالمحتار: ٢٢٤/٤، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ پاکستان۔

شیئرز کی تجارت

جواب: سوال (۱۲)

حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی تجارت جائز ہے، نہ تخمین و قیاس مطلقاً ناجائز ہے اور نہ عام طور پر تجارتیں اس سے خالی ہوتی ہیں، بلکہ اموال زکوٰۃ میں تو خود شارع علیہ السّلام نے تخمین کرایا ہے، جو ''خرص فی الزکوٰۃ'' کے عنوان سے کتبِ حدیث میں موجود ہے، اور امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے تو اس کو خود مقدار زکوٰۃ میں بھی معتبر مانا ہے، معاملات میں تخمین وقیاس کی ایسی صورت ممنوع ہے جس میں خطر اور غرر ہو، نہ کہ مطلق تخمین وقیاس۔

فیوچر سیل

جواب: سوال (۱۳)

معاملہ کی اس صورت میں نہ قیمت ادا کی جاتی ہے اور نہ اس کے مقابلہ میں آنے والی مبیع، گویا یہ دونوں طرف سے ادھار ہے اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایسی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے[1] ...... نیز اس میں قمار بھی ہے کہ حقیقت میں خرید وفروخت مفقود ہے اور محض ایک کاغذی کارروائی کی بنیاد پر نفع یا نقصان ہوتا ہے۔ اس لئے یہ صورت درست نہیں۔

غائب سودا

جواب: سوال (۱۴)

خرید وفروخت ان معاملات میں ہے جو مستقبل کی طرف منسوب ہو کر نہیں کئے جاسکتے، علامہ حصکفی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رقمطراز ہیں:

"ومالا تصح إضافته الى المستقبل عشرة، البيع واجازتهٗ وفسخه والقسمة والشركة والهبة والنكاح والرجعة والصلح عن مال والابراء عن الدين لانها تمليكات للحال فلاتضاف للا ستقبال"[2]

مستقبل کی طرف جن امور کی نسبت درست نہیں ہے وہ دس ہیں: بیع، اجازت بیع، فسخِ بیع، تقسیم، شرکت، ہبہ، نکاح، رجعت، مال پر صلح، دین سے ابراء، اس لئے کہ ان سب میں فی الحال تملیک ہوتی ہے، لہٰذا مستقبل کی طرف ان کی نسبت درست نہیں۔

---

[1] دیکھئے: نصب الرایہ: ۴/۴۰، ۳۹　[2] الدرالمختارمع الرد: ۴/۲۶۰ ط کوئٹہ پاکستان

اس لئے غائب سودے کی صورت بیع کی نہیں ہے بلکہ یہ محض وعدۂ بیع ہے، اس لئے اس پر بیع کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

سرٹیفکیٹ ملنے سے پہلے شیئرز کی فروخت

جواب: سوال (۱۵.....۱۶)

اصل میں یہ مسئلہ انتقالِ حصص کے قانون سرکاری اور شیئرز مارکیٹ کے عرف پر موقوف ہے، لیکن بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شیئرز سرٹیفکیٹ شیئرز کا علامتی وجود ہے، یا حقیقی شیئرز کی کلید کے درجہ میں ہے، لہٰذا جیسے فقہاء نے مکان کی بیع میں کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ قرار دیا ہے، اسی طرح شیئرز سرٹیفکیٹ پر نام کی منتقلی کو قبضہ تصور کیا جانا چاہئے۔ ورنہ اگر صرف ایجاب وقبول ہی کو قبضہ مان لیا جائے تو قبضہ کا مستقل اور علیحدہ حکم بے معنی ہو جائے گا اس لئے سرٹیفکیٹ حاصل ہونے سے پہلے خرید وفروخت درست نظر نہیں آتی۔

بروکر

جواب: سوال (۱۷)

اوپر ذکر کی گئی تفصیلات کے مطابق جائز اور حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی خرید وفروخت میں "بروکر" بننا اور اجرت حاصل کرنا جائز ہے، ایسے ہی درمیانی لوگوں کو فقہاء دلال سے تعبیر کرتے ہیں، علامہ شامی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کا بیان

"تحب أجرة الدلالة على البائع أو المشتري أو عليهما بحسب العرف"[1]

تَرْجَمَۃ: "فروخت کنندہ، خریدار یا دونوں پر حسب عرف ورواج دلال کی اجرت واجب ہوگی۔"

---

[1] ردالمحتار: ٤/٤٦

مچھلی کی خرید وفروخت

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سمینار منعقدہ جامعہ ہدایت جے پور کے لئے اس تحریر کی ترتیب عمل میں آئی۔''

سوالنامہ

آج کل جو مچھلیاں منڈی میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندیوں اور نالوں سے آتا ہے جن کے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے مختلف افراد کو ٹھیکے پر دے دیئے جاتے ہیں، اور بہت سی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں، جن کی گڈھوں اور تالابوں میں افزائش کی جاتی ہے، یہ گڈھے اور تالاب کبھی شخصی ملکیت ہوتے ہیں اور کبھی عوامی ملکیت ہوتے ہیں، جنہیں مختلف جگہوں پر خاص مدت کے لئے ٹھیکے پر دیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا جواب اور حل شریعت کی روشنی میں تلاش کرنا ضروری ہے، امید ہے کہ آپ ان سوالات کا تشفی بخش جواب کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں تحریر فرمائیں گے۔

(۱) عام طور پر آج یہ متعارف ہے کہ ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں بلکہ سرکاری ہیں، ان کو حکومت کسی خاص شخص، کوآپریٹو سوسائٹی یا مقامی پنچایتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے بندوبست کردیتی ہے، اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں اور خود استعمال کرتے ہیں یا اس کو فروخت کردیتے ہیں، یہ مچھلی ضروری نہیں کہ اس ندی نالے یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو، سیلاب کی آمد ورفت کے ساتھ یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، اسی طرح ہاٹ بازار کا بھی سرکار نیلام کرتی ہے، سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے لگائے گئے درخت یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خودرو درختوں کے جلاون نیلام کئے جاتے ہیں، اس طرح کے معاملات عرف میں عام ہیں، لیکن خاص کر سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے شرع کے عام اور معروف اصولوں کے مطابق مبیع کے مجہول ہونے یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ممنوع ہونا چاہئے، موجودہ عرف کو دیکھتے ہوئے آج کے حالات میں اس مسئلہ پر کیا فتویٰ دیا جانا چاہئے؟

❷ اگر مذکورہ بالا صورتِ معاملہ شرعاً ناجائز ہو تو ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا (پوری صورت حال جانتے ہوئے) ایسی مچھلی کو خرید کرنا جائز ہے یا نہیں؟

❸ جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلی پال کر اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو شرعاً اس صورت معاملہ کا کیا حکم ہے؟ تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

❹ کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آگئی ہیں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ لینے والے ہی کو اختیار ہو کہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کر کے فائدہ اٹھائے، یہ صورتِ معاملہ شریعت کی نگاہ میں کیا حکم رکھتی ہے؟

جواب

خرید و فروخت کے اصول میں سے یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ معاملہ طے ہوتے وقت فروخت کنندہ کی ملکیت میں بھی ہو اور قابو میں بھی، کہ اگر چاہے تو فی الفور حوالہ کر دے، فقہاء کی تصریحات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سوائے ظاہر یہ کے قریب قریب تمام ہی فقہا وائمہ مجتہدین کے یہاں متفق علیہ قاعدہ ہے۔

فقہاء حنفیہ میں کاسانی کا بیان ہے:

"منها أن يكون مقدور التسليم عند العقد فان كان معجوز التسليم عنده لاينعقد وان كان مملوكاًله."[1]

تَرجَمہ: "ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ طے پاتے وقت مبیع کو حوالہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اگر اس وقت قادر نہ ہو تو گو وہ اس کی ملکیت میں ہو، پھر بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔"

ہاں مشائخ حنفیہ کے یہاں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اگر ایجاب و قبول کے وقت سامان کی سپردگی پر قادر نہیں تھا، لیکن اس مجلس میں قادر ہو گیا تو کیا حکم ہوگا؟ عام مشائخ کے یہاں تو پہلے کیا گیا ایجاب و قبول بے نتیجہ ہوگا، لیکن امام کرخی اور طحاوی رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالیٰ کے نزدیک خرید و فروخت درست ہو جائے گی۔[2]

[1] بدائع الصنائع: ١٤٧/٥
[2] الفقه الاسلامى وادلته: ٤٣٠/٤

علامہ قرافی مالکی نے معاملہ کے درست ہونے کے لئے پانچ شرطیں ذکر کی ہیں، ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہو، "ان یکون مقدوراعلیٰ تسلیمہ" اور پانچویں شرط یہ ہے کہ قیمت اور سامان پر خریدار اور فروخت کنندہ کی ملکیت ہو، "ان یکون الثمن والمبیع مملوکین للعاقد والمعقودلہ"[1]

فقہاء شوافع میں ابواسحاق شیرازی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"ولا یجوز بیع مالا یقدر علیٰ تسلیمہ"[2]

تَرجَمَہ: "ایسی چیز کی فروخت جائز نہیں جس کو حوالہ کرنے پر قادر ہی نہ ہو۔"

یہی کچھ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے۔[3]

مچھلی جو پانی میں موجود ہو، بعض اوقات تو اس پر ملکیت ہی ثابت نہیں ہوتی اور ملکیّت ثابت بھی ہو جائے تو مقدور التسلیم نہیں ہوتی، یعنی اس کو شکار کئے بغیر حوالہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس کیفیّت کا نام "غرر" ہے، سرخسی نے غرر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"الغرر مایکون مستورالعاقبۃ."[4]

تَرجَمَہ: "غرر یہ ہے کہ جس کا انجام معلوم نہ ہو۔"

اسی غرر کی صراحت کے ساتھ آپ ﷺ نے پانی میں موجود مچھلی کی خرید و فروخت کو منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ راوی ہیں کہ ارشاد نبوی ہے:

"لاتشتروا السّمك فی الماء فانہٗ غرر."[5]

تَرجَمَہ: "پانی میں موجود مچھلی فروخت نہ کرو کہ یہ غرر ہے۔"

علامہ ہیثمی نے طبرانی معجم کبیر کا بھی حوالہ دیا ہے[6] ہیثمی نے لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمد نے مرفوعاً نقل کیا ہے اور موقوفاً بھی، یعنی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے اور بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا فتویٰ ہے اور موقوف روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے رواۃ بخاری کے رواۃ ہیں "ورجال الموقوف رجال الصّحیح"[7]، نیز شیخ احمد عبدالرحمٰن البناء نے بیہقی اور دارقطنی سے بھی حدیث موقوف کا صحیح و راجح ہونا نقل کیا ہے۔[8]

---

[1] کتاب الفروق: ۱٤۰/۳ [2] المھذب مع المجموع: ۲۸۳/۹ [3] دیکھئے: المغنی: ۱٤۲/٤

[4] المبسوط: ۱۹٤/۱۳ [5] مسند احمد مع تحقیق محمد احمد شاکر: ۲٤۹/۵ [6] مجمع الزوائد: ۸۰/٤

[7] حوالہ سابق: ۸۰/٤ [8] الفتح الرّبانی: ۳۵/۱۵

لیکن غور کیا جائے تو حدیث مرفوع کی سند بھی درجۂ اعتبار سے کم تر نہیں، سند یوں ہے:

"محمّد بن سمّاك، عن يزيد بن ابى زياد، عن المسيب بن رافع عن عبد الله بن مسعود"

یہ سبھی راوی ثقہ ہیں، علامہ ہیثمی نے محمد بن سماک کے علاوہ سبھوں کو ثقہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ صرف امام احمد کے ان استاذ کے ترجمہ سے واقف نہ ہو سکا، باقی سب ثقہ ہیں[۱] لیکن شیخ احمد شاکر نے لکھا ہے کہ "محمد بن سماک" کا اصل نام "محمد بن صبیح" ہے، یہ ثقہ راوی ہیں، ابن حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے اور بخاری نے "تاریخ کبیر" میں اور خطیب نے "تاریخ بغداد" میں ان کا ترجمہ لکھا ہے[۲] البتہ خود شیخ نے اس روایت کو اس لئے ضعیف قرار دیا ہے کہ مسیّب بن رافع گو ثقہ راوی ہیں اور تابعی ہیں، لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعود سے ان کی ملاقات ثابت نہیں، اس لئے حدیث کی سند میں انقطاع ہے[۳] ...... لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض انہی محدثین کی رائے پر درست ہوسکتا ہے جو مراسیل تابعی کو حجت خیال نہیں کرتے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر قدیم محدثین کے نزدیک مراسیل ثقات معتبر ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی مقبول ہے اور حسن سے کم درجہ نہیں۔

فقہاء کی رائیں

اب اس اصول اور حدیث کی روشنی میں مچھلی کی خرید وفروخت سے متعلق فقہاء کے خیالات کا جائزہ لینا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کی ممانعت پر قریب قریب اتفاق ہے، اسی لئے ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے نظر نہیں آتا، "لانعلم لهم مخالفاً لما ذكرنا من الحديث"[۴]

البتہ امام ابو یوسف نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہما اللہ تعالیٰ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اجازت دی اور اس کو "حبس" سے موسوم کیا[۵] اسی طرح اصحاب ظواہر اور اس مکتبۂ فکر کے ترجمان ونقیب علامہ ابن حزم نے بھی اس کی اجازت دی ہے[۶]

فقہاء مالکیہ نے نہروں اور تالابوں کی خرید وفروخت کو مطلقاً منع کیا ہے[۷] خود امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے صراحۃً اس کی ممانعت منقول ہے، امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی بابت فرمایا: "لاخير فيه[۸]"

[۱] مجمع الزوائد: ۸۰/٤ [۲] حاشيه احمد محمّد شاكر على المسند: ۲٤۹/٥ [۳] حواله مذكور
[٤] المغنی: ۱۲٤/٤ [٥] كتاب الخراج: ص: ۸۷ [٦] المحلّٰى: ٤٤۹/۸ [۷] الثمر الدانی: ص: ٤۲۸
[۸] المدونة الكبرىٰ: ۲۱۸/۳

شوافع کا خیال ہے کہ اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بلا مشقت و دشواری تالاب سے مچھلی کا نکالنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہے، بشرطیکہ پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو اور اگر تالاب بڑا ہو کہ شدید تکان و مشقت کے بغیر مچھلیوں کا نکالنا ممکن نہ ہو تو اس بابت دو قول ہیں اور زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں خرید و فروخت درست نہیں۔[1]

حنابلہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے، (۱) تالاب مملوکہ ہو، (۲) پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو، (۳) ان مچھلیوں کا شکار کرنا اور ان کا روک رکھنا ممکن ہو۔[2] شرف الدین مقدسی نے اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ تالاب شہر سے متصل نہ ہونا چاہئے، یہ اس کے باوجود جائز ہے کہ ایک مدت کے بعد مچھلی حاصل کرنا مقصود ہو۔[3]

حنفیہ کا نقطۂ نظر

حنفیہ کے یہاں پانی میں مچھلی کی خرید و فروخت کی بابت تفصیل یہ ہے کہ:

مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہیں: (۱) کسی نے مچھلی ہی کے لئے تالاب کھدوایا ہو اور اس میں مچھلی آگئی ہو۔ (۲) اس مقصد کے لئے زمین تیار تو نہ کی گئی ہو لیکن پانی کے ساتھ مچھلی آنے کے بعد واپسی کا راستہ بند کر دیا گیا ہو۔ (۳) خود اس نے پانی میں مچھلیاں ڈالی ہوں تا کہ ان کی افزائش ہو۔ ان ہر سہ صورتوں میں اس وقت مچھلی کو مقدور التسلیم تصور کیا جائے گا کہ بلا شکار مچھلی کا حصول ممکن ہو، "امکنه بلا حيلة"۔[4]

اسی حکم میں نہر اور سمندر وغیرہ بھی ہے[5] امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے آجام (گنجان جھاڑیوں) میں موجود مچھلیوں کی خرید و فروخت کی اجازت اس وقت دی ہے کہ شکار کے بغیر محض ہاتھ سے مچھلیوں کا پکڑ لینا ممکن ہو۔[6]

پس مچھلیوں کی خرید و فروخت کی بابت نص اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں درج ذیل احکام ہوں گے:

❶ سرکاری تالاب یا ندی نالوں کی مچھلیوں کی خرید و فروخت درست نہیں، البتہ اگر عرصہ کے لئے سرکار ایسی زمین کا بندوبست کرتی ہے تو اس کو بیع کی بجائے "اجارہ" تصور کرنا چاہئے، گویا یہ زمین کا اجارہ ہے تا کہ اس سے مچھلی حاصل کی جا سکے، فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر پانی میں موجود مچھلی کے شکار کے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں تو جائز نہیں، کیوں کہ اجارہ سے نفع حاصل کیا جاتا ہے نہ کہ خود اشیاء، اور اگر اس لئے زمین کرایہ پر لی کہ وہ اس میں پانی روکیں گے تا کہ مچھلیاں جمع ہوں اور ان کا شکار کر سکیں تو قولِ صحیح و مفتٰی بہ کے

---

[1] شرح: مهذب: ۲۷/۸ ...... ۱۲۶ [2] المغنی: ۱٤۲/٤ [3] الاقناع: ٦٤/۲ [4] ردالمحتار: ٦۱/۵
[5] دیکھئے البحرالرائق: ۷۳/٦ [6] حوالہ سابق

مطابق اس کا کرایہ پر لین دین درست ہے[1] گویا تالاب میں موجود مچھلیوں کا اجارہ درست نہیں، لیکن فارغ زمین کا اجارہ اس مقصد کے لئے درست ہے کہ وہ اس میں پانی روکے گا اور اس وجہ سے مچھلیاں آئیں گی۔

فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے اور رجحان اس کے عدم جواز کا ہے، کیوں کہ اجارہ سے عین شئی کا مالک نہیں ہوا جاتا بلکہ نفع کا مالک ہوا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے کتاب الخراج میں "ابو الزناد" سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عراق کے بحیرہ کی بابت، جس میں مچھلیاں جمع ہو جاتی تھیں، حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے دریافت کیا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے "صید آجام" کی بیع کا جواز نقل کیا ہے، اس روشنی میں ابن نجیم مصری نے یہ رائے قائم کی کہ بیت المال اور وقف کی اراضی کا اس مقصد کے لئے اجارہ درست ہے، دوسری اراضی کا نہیں[2] گو خود ابن نجیم نے بعد کو "ایضاح" میں دیکھا کہ اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور صاحب نہر وغیرہ نے "ایضاح" کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔[3]

اسی طرح کا ایک اور مسئلہ چراگاہ کو کرایہ پر حاصل کرنے کا ہے تا کہ اس کی گھاس سے نفع اٹھایا جا سکے، یہ بھی جائز نہیں کہ گھاس خود عین ہے لیکن فقہاء نے غالبًا اپنے زمانہ کے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ زمین جانور وغیرہ ٹھہرانے کے لئے کرایہ پر لی جائے اور ضمنی طور پر گھاس بھی اس میں داخل ہو جائے گی:

"الحيلة ان يستأجرالارض لضرب فسطاط اولايقاف دوابه اولمنفعةٍ اخرىٰ"[4]

تَرْجَمَہ: "اس کا حیلہ یہ ہے کہ خیمہ نصب کرنے یا جانور کو ٹھہرانے یا کسی اور منفعت کے لئے زمین کرایہ پر لے لے۔"

فقہاء حنابلہ نے بھی تالاب (برکة) کے اجارہ کو درست قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں جو مچھلیاں آ جائیں، کرایہ دار اس کا مالک ہوگا[5] ...... مالکیہ کے ہاں اس بابت صریحاً گفتگو نہ مل سکی، تاہم انہوں نے بھی اجارہ کے اصول میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اجارہ خود "عین" کے لین دین کو شامل نہیں ہوسکتا[6] لیکن علامہ صاوی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس اصول سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے، ایک یہ صورت کہ ایسی زمین اجارہ پر لی جا سکتی ہے جس میں کنواں یا چشمہ ہو کہ اس کا پانی لیا جائے اور ظاہر ہے کہ پانی عین ہے۔ اور بکری کرایہ پر لے جا سکتی ہے کہ اس کا دودھ لیا جائے اور دودھ بھی عین ہے:

"وكذلك استثنوا ايجار ارض فيهابئراوعين و استيجارشاة للبنها اذا وجدت

[1] شرح مهذب: ٢٨٥/٩ [2] البحرالرائق: ٧٣/٦ [3] منحة الخالق علىٰ هامش البحر: ٧٣/٦
[4] بدرلملتقىٰ بهامش مجمع الانهر: ٥٧/٤ [5] المغنى: ١٤٣/٤ [6] الشرح الصغير: ١٠/٤

الشروط، فان فيها استيفاء عين قصداً و هوالماء فى الاولىٰ واللبن فى الثانية[1]"

ترجمہ: "اسی طرح فقہاء نے ایسی زمین جس میں کنواں یا چشمہ ہو، کو اجرت پر دینے اور دودھ حاصل کرنے کیلئے بکری کرایہ پر لینے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اس لئے کہ اس میں براہِ راست عین یعنی پہلی صورت میں پانی اور دوسری صورت میں دودھ سے فائدہ اٹھانا ہے۔"

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مچھلی کے حصول کے لئے تالاب وغیرہ کا اجارہ درست ہے، مالکیہ کے نزدیک اصولی طور پر یہ جائز نہیں، لیکن ان کے یہاں اس اصول سے بعض مستثنیات موجود ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی قولِ مشہور و راجح کے مطابق اس کی گنجائش نہیں، تاہم سرکاری املاک کی حد تک بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اجارہ معاوضہ ادا کر کے کسی شئی کی منفعت حاصل کرنے کا نام ہے، خود کسی شئی کو حاصل کرنے کا نہیں، اس سلسلہ میں وہ بات قابل غور ہے جو حنابلہ و شوافع نے کہی ہے کہ اگر کسی آبی خطہ میں موجود مچھلی کے لئے اجارہ کیا جائے تو یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ عین کی لین دین کا عقد ہے اور اگر اجارہ اس بنیاد پر طے ہو کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے زیرے ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے یا اس میں باہر سے پانی لانے کی تدبیر کرے یا رواں پانی کے ایک حصہ میں مچھلی آنے کے بعد اس کے روکنے کا انتظام کیا جائے تا کہ ان کے ساتھ مچھلیاں آسکیں تو اجارہ درست ہے، کیوں کہ یہ مچھلیوں کا اجارہ نہیں، بلکہ اس خطۂ زمین کا اجارہ ہے جس میں مچھلیوں کی پرورش و افزائش کی جائے گی، اس طرح یہ خطہ گویا ایک ایسے جال کے درجہ میں ہے، جس کو کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو اور اس کے ذریعہ مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہو، امام نووی کے الفاظ میں "لان البركة يمكن الاصطياد بها فجازت اجارتها كالشبكة[2]" اور بقول ابن قدامہ: "اذا ا جربركة اومصفاة ليصطاد فيها السمك فحصل فيها سمك ملكهٔ لانه آلة معدة للاصطياد فأشبه الشبكة[3]"

غور کیا جائے تو احناف نے جس قاعدہ کی بنا پر مچھلیوں کے اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے وہ اجارہ کی اس صورت میں موجود نہیں ہے اور پھر سرکاری تالاب کے اجارہ پر لئے جانے کی ایک نظیر خود فقہ حنفی میں موجود ہے۔ نص میں بھی بیع سمک کی ممانعت ہے نہ کہ اس آبی خطہ کے اجارہ کی جس میں مچھلیوں کی افزائش کی جائے، لہٰذا:

اگر تالاب، ندی، نالے اور نہر کے کسی حصہ میں موجود مچھلی خرید کی جائے تو جائز نہیں اور اگر اس حصہ کو متعین مدت کے لئے کرایہ پر لیا جائے تا کہ اس میں مچھلی کے انڈے ڈال کر مچھلی کی افزائش کی جائے جیسا کہ آج کل رواج ہے یا برسات و سیلاب وغیرہ میں آنے والے پانی کو روک کر یا کسی اور راستہ سے پانی لا کر مچھلی حاصل کی

[1] حوالہ سابق [2] شرح مهذب: ۲۸۵/۹ [3] المغنى: ۱۴۳/٤

جائے تو یہ اجارہ ہے، اور اس طرح اجارہ پر لینا اور دینا درست ہے۔

بیع باطل ہے یا فاسد؟

سوال نمبر (۱) کے جواب سے واضح ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے، البتہ اگر تالاب ونہر وغیرہ میں موجود مچھلیوں ہی کو فروخت کرنا مقصود ہو تو یہ جائز نہیں اَب دوسروں کا ان مچھلیوں کو خرید کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ ناجائز بیع، بیع باطل شمار ہوگی یا بیع فاسد؟ اگر بیع باطل ہو اور خریدار مسلمان ہو تو دوسروں کا اس سے خرید کرنا جائز نہیں، کیوں کہ بیع باطل سے باوجود قبضہ کے ملکیّت ثابت نہیں ہوتی، "وحُكمهٗ عدم افادة الحكم وهوالملك قبضه أولاً[۱]" اور اگر خریدار غیر مسلم تھا تو اس سے خریدنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ حنفیہ کے یہاں کفار حکم دنیوی میں مخاطب بالفروع نہیں ہیں، اس لئے ان کے افعال کے بارے میں مسلمان خریدار جو ابدہ نہیں۔ اگر یہ بیع فاسد ہے تو قبضہ کے بعد ملک حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے اَب دوسروں کا اس سے خرید کرنا درست ہوگا، "وَالفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض به ويكون المبيع مضموناً فى يَد المشترى فيه[۲]"...... اس لئے دیکھنا چاہئے کہ یہ بیع اصطلاحی اعتبار سے بیع باطل کے زمرہ میں آئے گی یا بیع فاسد کے؟

مشائخ کے یہاں اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ پانی میں موجود مچھلی کی خرید وفروخت کس زمرہ میں آتی ہے؟ اور ظاہر روایت بیع کے باطل ہونے کی ہے، لیکن امام محمد کی ایک روایت کے مطابق امام صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، بعض فقہاء نے بیع بالعرض اور بیع بالنقد میں فرق کیا ہے[۳] اور زیلعی نے اس پر گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

"فلو سلّم بعد ذٰلك ينبغى أن يكون على الروايتين اللتين فى بيع الأبق علٰى أنه باطل أو فاسد"[۴]

تَرْجَمَہ: "اگر اس کے بعد حوالہ کردے تو دو روایتیں ہونی چاہئیں، جو مفرور غلام کی بیع کی بابت ہے کہ بیع باطل ہے یا فاسد؟"

پھر بھاگے ہوئے غلام کی خرید وفروخت کے ذیل میں رقمطراز ہیں:

"ولو باعه ثم عاد قبل الفسخ لم يعد صحيحاً لوقوعه باطلاً لعدم المحلية ...... وعن أبى حنيفة انهٗ يعود صحيحاً لان المالية فيه قائمة فكان محلاً للبيع

[۱] البحرالرائق: ٦/٦٩: طبع کراچی۔ [۲] هدايه مع الفتح: ٦/٤٠٤ [۳] درمختار: ٤/١١٩

[۴] تبيين الحقائق: ٤/٤٥

فینعقد غیرانهٗ عاجزعن تسلیمهٖ فیفسد فاذاا‌ٓب قبل الفسخ عاد صَحیحاً لزوال المانع وبهٖ اخذالکرخی وجما عة من اصحا بنا رحمهم اللّٰه تعالٰی وبالاول یفتی ابو عبد اللّٰه الثلجی وجما عة من مشائخنا رحمهم اللّٰه تعالٰی[1]"

ترجمہ: "اگر ایسے غلام کو فروخت کیا اور بیع فسخ کرنے سے پہلے غلام واپس آگیا تو چونکہ محلِ بیع نہ ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہو چکی تھی، اس لئے اَب بیع صحیح نہیں ہوگی ...... امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے ایک روایت ہے کہ بیع درست ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں مالیت موجود ہے لہٰذا وہ بیع کا محل ہے، پس بیع منعقد ہوجائے گی، البتہ چونکہ اس کی سپردگی سے عاجز ہے، اس لئے فاسد ہوگی، لہٰذا اگر فسخ معاملہ سے پہلے غلام لوٹ آئے تو مانع کے ختم ہوجانے کی وجہ سے بیع درست ہوجائے گی، کرخی اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اور پہلے قول پر ابو عبداللہ ثلجی اور مشائخ کے ایک گروہ کا فتویٰ ہے۔"

ان دونوں آراء میں ترجیح کے لئے ہمیں باطل وفاسد کی اصطلاح کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ عام طور پر فقہاء نے بیع باطل و فاسد کی جو تعریف کی ہے، وہ خاصی مبہم ہے کہ جو بیع اصل کے اعتبار سے ہی مشروع و درست نہ ہو وہ باطل ہے اور جو کسی خارجی وصف کی وجہ سے نادرست قرار دی گئی ہو، وہ فاسد ہے[2] لیکن عمدۃ الفضلاء علامہ شامی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اپنے مزاج و مذاق خاص کے مطابق اس عقدہ کو بھی حل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"کل مَا أورث خللاً ...... ورکن البیع هو الایجاب والقبول بأن کان من مجنونٍ أوصبی لایعقل ...... أو فی محلهٖ اعنی المبیع فان الخلل فیه مبطل بان کان المبیع مَیتةً أو دمًا أوحُرّاً أو خمراً."[3]

ترجمہ: "جو باتیں بیع کے رکن میں خلل پیدا کردیں وہ بیع کے باطل ہونے کا باعث ہیں اور بیع کا رکن ایجاب وقبول ہے، مثلاً پاگل اور بے شعور بچہ کی طرف سے ایجاب وقبول ہو، یا...... محل بیع یعنی مبیع میں خلل ہو تو یہ خلل بھی باعث بطلان ہے، جیسے مبیع مردار، خون، آزاد آدمی یا شراب ہو۔"

اس طرح بیع باطل وہ ہے جس میں ایجاب وقبول ہی درست نہ ہو، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایسے اشخاص سے ایجاب وقبول کا صدور رہا ہو جو اس کے لئے اہل ہی نہ ہوں، یا ایسی چیز کو بیع کا محل بنایا گیا ہو جس میں محل بیع ہونے کی صلاحیت ہی نہ ہو۔ "محل بیع بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو" اس سے کیا مراد ہے، اس کو شامی ہی

[1] تبیین الحقائق: ٤/٥٠ [2] دیکھئے: فتح القدیر وعنایه: ٦/٤٠٢ [3] ردالمحتار: ٤/١١٢، ط: کوئٹہ۔

کی ایک اور عبارت واضح کرتی ہے:

"ثم الضابط فی تمییز الفاسد من البَاطل ان احد العوضین اذالم یکن مالاً فی دینٍ سماوی فالبیع باطلُ سواء کان مبیعاً أو ثمنا فبیع المیتة والدم والحرباطل وکذا البیع بهٖ وان کان فی بعض الادیان مالاًدون البعض ان أمکن اعتبارهٗ ثمناً فالبیع فاسد فبیع العبد بالخمر أو الخمر بالعبد فاسد وان تعین کو نه مبیعاً فالبیع باطل فبیع الخمر بالدراهم أو الد راهم بالخمر بَاطل"[1]

ترجمہ: "فاسد و باطل میں امتیاز کا ضابطہ یہ ہے کہ مبیع اور قیمت میں سے کوئی ایسی شئی ہو جس کو کسی بھی مذہبِ آسمانی میں مال تسلیم نہ کیا گیا ہو تو بیع باطل ہے، لہٰذا مردار، خون، اور آزاد آدمی کی بیع باطل ہے اور یہی حکم اس کو "ثمن" بنانے کی صورت میں بھی ہے، اور اگر بعض مذاہبِ آسمانی میں مال ہو اور بعض میں اس کو مال تسلیم نہ کیا گیا ہو تو اگر اس کو قیمت کا درجہ دینا ممکن ہو جیسے غلام اور شراب کی ایک دوسرے کے عوض بیع تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس کا مبیع ہی ہونا متعین ہو، جیسے شراب اور درہم کی ایک دوسرے سے بیع، تو بیع باطل ہے۔"

اس اصول کی روشنی میں ان لوگوں کی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے جن کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیوں کہ اس عقد کے ایجاب وقبول میں کوئی خلل نہیں، معقود کا کسی دین سماوی میں مال تسلیم کیا جانا تو بہت فروتر ہے، شاید کوئی دین سماوی نہیں جس نے مچھلی کو مال شمار نہ کیا ہو، مقدورالتسلیم نہ ہونا "مبیع" سے متعلق ایک خارجی وصف ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ یہ بیع فاسد ہے اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہے، زیلعی کی روایت گذر چکی ہے کہ امام کرخی جیسے فقیہ نے اس کو ترجیح دیا ہے، مزید باعث تقویت یہ ہے کہ ابن ہمام بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

"الوجه عندی ان عدم القدرة علی التسلیم مفسد لا مبطل"[2]

ترجمہ: "میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ مبیع کی سپردگی پر قادر نہ ہونا بیع کے فاسد ہونے کا باعث ہے نہ کہ باطل ہونے کا۔"

اس لئے خریداراول سے دوسرے لوگوں کا اس مچھلی کو خرید کرنا جائز ودرست ہوگا۔

(۳) جیسا کہ مذکور ہوا، سرکاری تالاب وغیرہ میں تو بعض فقہاء کے یہاں مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت کسی قدر

[1] ردالمحتار: ۱۱۲/۴، ط: کوئٹہ۔ [2] فتح القدیر: ۴۲۲/۶

رعایت بھی ہے، گو وہ بھی قول مرجوح ہے جیسا کہ ابن نجیم کا قول مذکور ہوا، لیکن شخصی حوض و تالاب کی بابت کوئی استثناء نہیں، اس لئے تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں کے نکالے بغیر خریدنا اور بیچنا درست نہیں، سوائے اس کے کہ مچھلیاں اس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کے حصول میں شکار کی حاجت نہ ہو، گو مشاہدہ میں ہندوستان میں شاید ہی ایسا تالاب آ سکے۔

ہاں اگر تالاب ایک مقررہ مدت کے لئے کرایہ پر دیا جائے کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے انڈے وغیرہ ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

۴ اس صورت میں ملکیت کے لئے ضروری ہے کہ مالک اراضی نے خاص اسی مقصد کے لئے تالاب بنایا ہو، یا کم سے کم مچھلیوں کے آ جانے کے بعد ان کی واپسی کا راستہ مسدود کر دیا ہو، اور ''مقدور التسلیم'' یعنی سپردگی پر قادر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مچھلیاں اس کثیر مقدار میں ہوں کہ جال وغیرہ استعمال کئے بغیر ادنیٰ مشقت سے مچھلیاں حاصل کی جا سکتی ہوں، اگر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہوں تو ان کا فروخت کرنا درست ہے ورنہ نہیں۔

قفیز طحان والی روایت اور اس سے مستنبط احکام

اجرت کی تعیین کی جن صورتوں کو ناکافی یا نادرست سمجھا گیا ہے، ان میں ایک صورت یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو اجرت بنایا جائے جو خود اجیر اور عامل کے عمل کے ذریعہ بعد کو وجود میں آنے والی ہے، فقہاء کی زبان اور تعبیر میں خود اجیر کے جزء عمل کو اجرت بنایا جائے۔ اس کے درست ہونے اور نہ ہونے پر بہت سی صورتوں کا حکم موقوف ہے۔ اسی لئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے۔ "هذا اصل كبير يعرف به فساد كثير من الا جارات لاسيمافي ديارنا."[1]

فقہاء کی رائیں

یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے بلکہ فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ اس طرح اجرت کی تعیین درست ہوگی یا نہیں ؛ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ابوثور، ابن منذر، حسن اور ابراہیم نخعی[2] رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کو منع کیا ہے۔ امام احمد، امام اوزاعی[3]، علامہ عینی کی روایت کے مطابق حسن[4] ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری، قتادہ معمر[5] نیز امام ابن حزم کی روایت کے مطابق ایوب سختیانی اور ان کے علاوہ مشہور تابعی محدث اور فقیہ سعید بن مسیّب کی بھی یہی رائے ہے۔ اسی کے قائل ابن ابی لیلیٰ اوزاعی اور لیث بھی ہیں[6] شوافع میں امام مزنی بھی جائز قرار دیتے ہیں[7]۔ امام مالک سے اکثر اہل علم نے اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی موافقت نقل کی ہے کہ وہ اس کو ناجائز کہتے ہیں[8] لیکن ڈاکٹر وہبۃ زحیلی نے مالکیہ کا مسلک بھی اس کے جائز ہونے کی بابت نقل کیا ہے[9]۔

مانعین کی دلیل

جن حضرات نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے ان کی اصل دلیل درج ذیل حدیث ہے:

[1] یہ ایک اہم اصل ہے جس سے خصوصیت سے ہمارے علاقے میں مروج اجارہ کی بہت سی صورتوں کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا ہے" ہدایہ: ۲۸۹/۳۔

[2] اعلاء السنن: ۱۷۵/ [3] المغني: ۷/۵ [4] حواله سابق [5] عمدة القاري: ۱٦٦/۱۲

[6] حواله سابق [7] المحلى: ۱۵۹/۸ [8] الفقه الاسلامي وادلته: ۱۷۵/٤ [9] حواله سابق

"وعن أبی سعید الخدری قال نهی عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان"[۱]

ترجمہ: "حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ اونٹ کی جُفتی کی اجرت اور "قفیز طحان" سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔"

قفیز طحان سے یہ صورت مراد ہے کہ کسی کو گیہوں وغیرہ پینے کو دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ پسے ہوئے آٹے میں سے اتنی مقدار پسائی کی اجرت کے بطور اس کو دیا جائے گا۔

اس حدیث کا پہلا جز تو بہت ساری روایات میں موجود ہے لیکن حدیث کا دوسرا جزء کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز طحان سے منع فرمایا۔ حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ دارقطنی، ابویعلی اور بیہقی میں نقل کیا گیا ہے[۲] ابن حجر نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ "وفی اسناده ضعف[۳]" علامہ ابن قدامہ مقدسی نے ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی ہے۔ "وهٰذا الحديث لانعرفه ولايثبت عند ناحجته"[۴]

حدیث قفیز طحان کی تحقیق

احناف وغیرہ...... جن حضرات نے اس حدیث پر عمل کیا ہے وہ اس حدیث کو قابل قبول قرار دیتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم ایک نظر حدیث کی سند پر ڈال لیں بیہقی میں اس کی سند اس طرح نقل کی گئی ہے:

"اخبرنا ابو بكر بن الحارث الفقيه ناعلى بن عمر الحافظ ثنا اسحاق بن فضل الزيات ثنايوسف بن موسىٰ ثنا وكيع وعبيد الله بن موسىٰ قالا ثنا سفيان عن هشام ابى كليب عن ابن ابى نعيم البجلى عن ابى سعيدن الخدرى"[۵]

دارقطنی میں یہی حدیث اس سند کے ساتھ روایت کی گئی ہے۔

"حدثنا اسحاق بن محمد بن فضل الزيات ثنايوسف بن موسىٰ ثنا وكيع وعبيد الله بن موسىٰ قالا ثنا سفيان عن هشام ابى كليب عن ابن ابى نعيم البجلى عن ابى سعيدن الخدرى."[۶]

دارقطنی اور بیہقی کے رواۃ اسحاق زیات سے حضرت ابوسعید خدری تک یکساں ہیں، ان میں تین رواۃ ہیں جن پر اہل فن نے کلام کیا ہے۔ اول اسحاق زیات، دوم عبید اللہ بن موسیٰ، سوم ہشام ابوکلیب۔ زیات کے متعلق تقریب التہذیب میں ہے:

[۱] الدرايه فى تخريج احاديث الهدايه: ۲۸۹/۳ [۲] حواله سابق [۳] المغنى: ۸/۵ [۴] المغنى: ۸/۵

[۵] السنن الكبرىٰ للبيهقى مع الجوهرالنقى: ۳۳۹/۵ كتاب البيوع باب النهى عن عسب الفحل

[۶] دارقطنى مع التعليق: ۴۷/۳ كتاب البيوع

"لم اجده وفی التقریب اسحاق بن محمد الانصاری مجهول، تفرد عنه الغفاری من السابعة ولعله لیس هو."[۱]

ترجمہ: "مجھے ان کا تذکرہ نہیں ملا۔ "تقریب" میں ہے کہ اسحاق بن محمد انصاری مجہول ہیں اور غفاری ان سے نقل روایت میں منفرد ہیں، ساتویں طبقہ میں ہے اور شاید یہ "اسحاق" زیات نہیں ہیں۔"

عبید اللہ بن موسیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے اندر شیعیت تھی۔ "کان یتشیع[۲]" تاہم اکثر اہل فن نے ان کو ثقہ تسلیم کیا ہے، بعض اہل فن نے ان کے بارے میں لکھا ہے "ثقة صدوق[۳]" دوسرے سفیان سے اس روایت کے نقل کرنے میں وہ تنہا نہیں ہیں بلکہ وکیع جیسے معروف راوی بھی ان کے شریک ہیں اس لئے اگر وہ کسی درجہ مجروح بھی ہوں تو حدیث کی صحت کے لئے چنداں مضر نہیں۔

زیادہ تر جس راوی کی وجہ سے اہل علم کو اس حدیث کی صحت میں شک واقع ہوا ہے وہ ہشام ابوکلیب ہیں جن کا پورا نام اس طرح ہے۔ هشام بن عائذ بن نصیب اسدی ابو کلیب اور حقیقت یہ ہے کہ یہ ہشام ثقہ اور مقبول راویوں میں ہیں، ان سے سفیان ثوری، وکیع، ابونعیم اور محمد بن عبید جیسے اہل علم نے روایتیں نقل کی ہیں، امام احمد کے صاحبزادے نے اپنے والد کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ ان کو ثقہ قرار دیتے تھے۔ "سألت ابی عن هشام بن عائذ بن نصیب فقال ثقة" اسی طرح یحییٰ بن معین نے بھی ان کے لئے ثقہ کا لفظ استعمال کیا ہے[۴] یحییٰ بن معین اور ابوداؤد عجلی سے بھی ان کے لئے ثقہ کا اور ابوحاتم سے شیخ کا لفظ نقل کیا گیا ہے[۵] نیز ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔[۶] تقریب التہذیب میں بھی لکھا ہے "صدوق[۷]" اس لئے اس روایت پر گو کلام کی گنجائش ہے۔ تاہم یہ پایۂ اعتبار سے گرتی بھی نہیں ہے۔ دوسرے امام طحاوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے مشکل الآثار میں عطاء بن سائب کی متابعت سے یہ روایت نقل کی ہے[۸] اور مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس کی سند کو قابل قبول قرار دیا ہے۔[۹]

---

[۱] ص ۲۹ [۲] دارقطنی مع التعلیق: ۵۲۹/۳ [۳] کتاب الجرح والتعدیل: ۳۳٤/۲

[۴] کتاب الجرح والتعدیل ٦٤/٤

[۵] شیخ کا لفظ توثیق و تعدیل ہی کے کلمات میں شمار کیا گیا ہے مگر تعدیل کے درجات میں ان کا درجہ پانچواں ہے اور اہل فن نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی حدیث لکھی جائے گی لیکن بلا تحقیق اعتماد نہ کیا جائے گا بلکہ اس کی صحت وضعف کی بابت تحقیق کی جائے گی۔ دیکھئے تدریب الراوی: ۲۹۳/۱، مطبوعه بیروت، اعلاء السنن: ۱۵۱/۱

[۶] تهذیب التهذیب ۴۳، ۴۲ [۷] ص ٣٦٤ [۸] دیکھئے: مشکل الآثار: ۱۵۱/۳۰٦/٤

[۹] هذا سند جید اعلاء السنن: ۱۷٦/۱٦

البتہ جن حضرات نے اس اصول کو کہ عامل کے عمل کو اجرت نہیں بنایا جاسکتا نہیں مانا ہے ان کے پیش نظر بھی بعض اہم باتیں ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ علاوہ اس کی سند کے محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہونے کے اس کا رسول اللہ ﷺ سے منقول ہونا بھی مشکوک ہے۔ بیہقی کی روایت میں مذکورہ روایت کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے البتہ بیہقی نے عطاء بن سائب کے واسطے سے عبدالرحمٰن بن ابی نعیم سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا، لیکن اس کی سند متصل نہیں ہے۔ دارقطنی نے بھی اس کو حضرت خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی حیثیت سے ہی ذکر کیا ہے اسی لئے ابن قطان نے کہا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت مجہول کے صیغہ سے منقول ہے۔ "نُهِيَ" (منع کیا گیا ہے) علامہ شرف الدین عظیم آبادی نے زیلعی سے نقل کیا ہے:

"وتعقبه ابن القطان فی کتابه وقال انی تتبعته فی کتاب الدارالقطنی من کل الروایات فلم اجده الا هٰکذا نهی عن عسب الفحل وقفیز الطحان مبنیان للمفعول"[1]

تَرجَمہ: "ابن قطان نے اپنی کتاب میں ان کا تعاقب کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے دارقطنی میں تمام روایات کا تتبع کیا ہے اور میں نے مجہول ہی کے صیغہ کے ساتھ "نُهی عن عسب الفحل" پایا۔"

گو امام طحاوی نے "مشکل الآثار" میں اس روایت کو دو سندوں سے مرفوع نقل کیا ہے یعنی اس کی سند کو حضور تک پہنچایا ہے جن میں بعض ایسے راوی بھی ہیں جو محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر اکثر راویوں کا اس کو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی حیثیت سے یا مجہول کے صیغہ سے نقل کرنا بعض راویوں کے اس حدیث کے "مسند" نقل کرنے کو مشکوک کر دیتا ہے اور اس حدیث کے معلول ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔[2]

دوسرے یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث میں اس صورت کی ممانعت مقصود ہو، جب کہ مقدار اور تعداد مقرر نہ کی جائے کہ آٹا پیسنے والے (طحان) کو کتنے قفیز اجرت کے طور پر دیئے جائیں گے، اس صورت میں اجرت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ درست نہ ہوگا اور اگر مقدار متعین کردی جائے اور اجرت واضح ہوجائے تو اب

---

[1] التعلیق المغنی علی سنن دار قطنی: ٤٧/٣، کتاب البیوع

[2] "معلول" سے مراد ایسی حدیث ہے، جس میں بظاہر ضعیف قرار دیئے جانے کی کوئی وجہ محسوس نہ ہو، لیکن کوئی ایسا غامض اور پوشیدہ سبب موجود ہو جس سے اہل فن ہی واقف ہوسکیں۔ تدریب الراوی مع التقریب: ٢١١/١

یہ معاملہ درست ہوجائے گا۔[۱]

مانعین کی ایک اور دلیل

بعض فضلاء نے احناف کے مسلک پر اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو بیہقی نے حضرت عوف بن مالک رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی سے نقل کیا ہے کہ:

''ہم نے سفر جہاد کیا، عمرو بن العاص ہمارے امیر تھے اور حضرت عمر اور ابوعبیدہ شریک سفر تھے، ہم سخت فاقہ کشی سے دوچار ہوگئے (اصابتنا مخمصة شديدة) اور سامان زندگی کی تلاش کرنے لگے ہم نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے اونٹ ذبح کررہے ہیں۔ ہم نے ان سے کہا کہ اگر تم لوگ چاہو تو جانور کو ذبح کرنے اور گوشت وغیرہ کاٹنے کا کام ہم کئے دیتے ہیں اور تم گوشت میں سے کچھ دے دینا، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، ان لوگوں نے جو کچھ دیا۔ میں نے پکایا بنایا (فصنعته) پھر حضرت عمر رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے پاس لایا، انہوں نے دریافت فرمایا کہ کہاں سے لائے؟ میں نے بتایا تو فرمایا: تم نے اجرت لینے میں عجلت کی ہے اور کھانے سے انکار کردیا، پھر ابوعبیدہ کے پاس آئے تو ان کو بھی اطلاع دی، انہوں نے بھی اسی طرح کا جواب دیا اور کھانے سے انکار کردیا۔ یہ دیکھ کر میں نے بھی چھوڑ دیا۔ ''قال ثم ابر دونی فی فتح لنا'' تو میں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی خدمت میں آیا، آپ نے فرمایا: اے اونٹ والے! (یاصاحب الجزور) اور کچھ نہ کہا۔'' استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عوف نے ذبح اور گوشت بنوائی کی اجرت خود اپنے جزءِ عمل یعنی گوشت کو بنایا اور اکابر صحابہ نے اس پر نکیر کی اور اس طرح وہ گوشت چھوڑ دیا گیا۔ پھر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بھی اس پر خاموشی اختیار فرمائی۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ صورت میں اجرت کی تعیین کا یہ طریق بالکل ہی غیر معتبر ہے اس لئے صحابہ نے اس سے اختلاف کیا ہوگا۔ بخلاف ان صورتوں کے جبکہ اجرت کی قطعی مقدار یا اس کا تناسب مقرر کردیا گیا ہو۔

تیسرے ہم کو اس امر پر بھی غور کرنا چاہئے کہ احناف نے قفیز طحان والی روایت میں ممانعت کے لئے کس سبب اور علت کا استخراج کیا ہے؟ امام طحاوی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اس نے آٹا کو اجرت بنایا ہے جو فی الحال اس کے پاس موجود نہیں ہے بلکہ اس کے پیسنے کے بعد ہی اس کا وجود ہوسکے گا، پس ایک معدوم اور غیر موجود شے کو اس نے اجرت بنایا ہے اور یہ درست نہیں ہے اسی لئے اس معاملہ سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ ایسی چیزوں کے بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے جو بیچنے والے کے پاس معاملہ کرتے وقت موجود نہ ہوں۔[۲] اب اس

[۱] واجابوا عن الحديث بان مقدار القفيزمجهول، الفقه الاسلامی وادلته: ٤/٥١

[۲] ملخصًا، مشكل الآثار: ۱/۳۹۷

خاص معاملہ کے علاوہ جہاں کہیں بھی علت پائی جاتی ہے اور غیر موجود شے کو اجرت بنایا جاتا ہے وہ تمام چیزیں ناجائز قرار پائیں گی۔

اسی کا نام ''قیاس'' ہے اور جو احکام قیاس کے ذریعہ ثابت ہوں اگر عرف و عادت اس کے خلاف ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور عرف کی بنا پر ایسے مروج عمل کو درست قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کاریگروں کے معاملہ میں کیا ہے کہ جوتا ساز کو جوتا کا آرڈر دیا جائے اور خرید کا معاملہ طے کر لیا جائے یہ درست ہے، حالانکہ یہاں بھی بیچنے والا جن جوتوں یا سامانوں کو فروخت کرتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوتا لیکن لوگوں کے تعامل عرف اور رواج کی رعایت کرتے ہوئے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اسی کو کتب فقہ میں ''استصناع'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔[1]

حدیث مذکور سے استدلال دلالۃ النص ہے یا قیاس؟

ہدایہ کے شارحین نے اس نکتہ کو اٹھایا ہے اور اس پر بحث کی ہے اکمل الدین بابرتی نے یہ سوال اٹھاتے ہوئے کہ یہ ''مسئلہ قیاس سے ثابت ہے اور قیاس سے ثابت شدہ مسائل میں قیاس پر عرف و رواج کو ترجیح دی جاتی ہے'' کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت نہیں بلکہ ''دلالۃ النص'' سے ثابت ہے اور جو احکام دلالۃ النص سے ثابت ہوں ان کو عرف و رواج کی بنیاد پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔[2] چلپی نے بابرتی کی اس رائے پر جرح کی ہے اور کہا ہے کہ خود مصنف یعنی صاحب ہدایہ نے ''باب المزارعۃ'' کے اوائل میں اس نوع کے مسائل کو قیاس پر مبنی مسئلہ قرار دیا ہے نہ کہ دلالۃ النص پر، اس لئے یہ توجیہ قابل قبول نہیں ہے۔[3]

علامہ ابن الہمام نے عنایہ کی طرف سے دفاع کیا ہے اور دو جواب دیئے ہیں۔ ایک جواب تو ''جواب برائے جواب'' ہے لیکن دوسرا جواب قرین قیاس ہے کہ قفیز طحان کی نوع کے مسائل شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک دلالۃ النص پر مبنی ہیں اس لئے عرف و رواج کی بنا پر ان کے نزدیک جائز نہ ہوں گے۔ جبکہ شمس الائمہ حلوانی اور ان کے استاذ قاضی امام ابوعلی نسفی کے نزدیک یہ مسئلہ قیاس سے متعلق ہے۔ اس لئے عرف و رواج کی بنا پر جائز ہو جائیں گے۔[4]

---

[1] ہدایہ ربع سوم: ص ٤٥

[2] عنایہ علی ھامش فتح القدیر: ۸/۵۰، ٤٩ فان قیل اذا کان عرف دیار ناعلٰی ذلك فھل یترك به القیاس قلت لالانه فی معناہ من کل وجه فکان ثابتًا بدلالة النص ومثله لا یترك به العرف.

[3] سیجیٔ من المصنف فی اوائل کتاب المزارعة مایخالف ماذکرناان من حیث اطلق القیاس علی مافی النص قفیزالطحان وقال یترك بالعرف کالاستصناع. حوالہ سابق

[4] لان فی مانحن فیه قولین احدھما انه ثابت بدلالة النص فلایترك بالعرف وھو مختار شمس الائمة السرخسی

صاحب عنایہ نے ایک اور سوال بھی اٹھایا ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ قفیز طحان کے نوع کے مسائل قیاس پر مبنی نہیں ہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہیں تو بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ دلالۃ النص سے جو عام حکم ثابت ہو، کیا عرف و رواج کی بنا پر اس میں تخصیص کی جاسکتی ہے اور بعض مروج معاملات کو اس سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ چنانچہ بعض مشائخ بلخ نے کپڑوں کے سلسلے میں اس طرح کے بعض معاملات کو رواج ہی کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔ پھر اس کا جواب دیا ہے کہ تخصیص ایسے ہی کلام میں ہوسکتی ہے جس میں عموم بھی ہو۔ اور دلالت میں عموم ہوتا ہی نہیں ہے اس لئے اس میں تخصیص کی بھی گنجائش نہیں ہے۔[۱]

لیکن اگر قفیز طحان کی ممانعت کو خاص اسی صورت پر محمول کیا جائے جب کہ قفیز کی تعداد واضح نہ کی گئی ہو اور ابہام کے ساتھ ''قفیز طحان'' کو اجرت متعین کیا گیا ہو تو ظاہر ہے کہ یہ حدیث ایسے مروج معاملات کو شامل نہ ہوگی جن میں اجیر کے عمل کے اس جزء کو پوری طرح متعین اور واضح کر دیا گیا ہو جس کی حیثیت ''اجرت'' کی ہے۔

اس حقیر کی رائے ہے کہ قفیز طحان والی روایت سے اس طرح کے دوسرے مسائل پر جو استدلال کیا گیا ہے وہ قیاس کے قبیل سے ہے، دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے کیونکہ دلالۃ النص سے ایسے ہی احکام مراد ہیں جو خود آیت کے ایسے لغوی معنی سے ثابت ہوں کہ اس کو سنتے ہی اس دوسرے معنی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہو، اسی کو اصطلاح میں ''التزامی'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن نے کہا ہے کہ ﴿لاتقل لهما افٍّ.﴾ ''والدین کو اُف نہ کہو'' اف کہنے کی ممانعت سے فوراً ذہن اس طرف جاتا ہے کہ کوئی بھی ایسی بات والدین کو نہ کہی جائے جو تکلیف دہ اور اذیت رساں ہو۔ پس اس آیت سے ماں باپ کو ہر طرح کی تکلیف دہ بات کہنے کی ممانعت کا ثبوت آیت کی دلالۃ النص سے ہوا۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ دلالۃ النص کے ذریعہ جو معنی ثابت ہوتے ہیں ان کی خاص پہچان یہ ہے کہ اس معنی کو جاننے اور سمجھنے کے لئے اجتہاد اور غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ اہل زبان کا ذہن اس تعبیر سے فوراً اس مفہوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے بخلاف قیاس کے کہ قیاسی احکام میں استنباط و اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے اور مجتہدین ہی ان مسائل کا استنباط کرتے ہیں[۲] ...... یہی وجہ ہے کہ دلالۃ النص قطعی ہوتا ہے اور اس سے حدود کے احکام بھی ثابت ہوتے ہیں جب کہ قیاس کو ظنی مانا جاتا ہے اس سے حدود

وثانيهما انه من حيث القياس يترك بالتعامل كالاستصناع وهومختار شمس الائمة الحلوانى واستاذه القاضى امام ابى على النسفى. فتح القدير: ۵/۰

[۱] الدلالة لا عموم لها حتى يخص عرف ذلك فى موضعه. عناية على فتح القدير: ۸/۵

[۲] دیکھئے: نورالانوار: ص ۵۲: نامى مع الحسامى: ۱/۴۸، ۴۷

کے احکام ثابت نہیں کئے جاسکتے غور فرمائیے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود عامل کے عمل کے ایک حصہ کو اجرت نہیں بنایا جاسکتا، قفیز طحان والی حدیث سے اس اصول کا استنباط اہل علم اور ارباب اجتہاد ہی کر سکتے ہیں اور جو لوگ اجتہاد و استنباط کی صلاحیت سے محروم ہیں ان کا ذہن اس شرعی قاعدہ کی طرف منتقل نہیں ہو پاتا۔

مجوزین کے دلائل

جن حضرات نے اس طرح اجرت کی تعیین کو کافی قرار دیا ہے ان کے سامنے حسب ذیل نظائر ہیں:

❶ حدیث سے مزارعت کا جواز معلوم ہوتا ہے[1] فقہاء کے درمیان گو اس میں اختلاف ہے اور امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی مزارعت کو درست نہیں کہتے ہیں لیکن تعامل اور رواج کو دیکھتے ہوئے احناف نے بھی اس کے جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے[2] مزارعت میں مزارع کو پیداوار کا ایک حصہ ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے جو صریحاً عامل کے جزء عمل کو اجرت بنانے کی نظیر ہے۔

❷ فقہاء نے کھیتی ہی کی طرح پھلوں میں بھی بٹائی داری کی اجازت دی ہے۔ جس کو فقہ کی زبان میں ''مساقاۃ'' کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی صراحۃً عامل کے جزء عمل کو ہی اجرت بنایا جارہا ہے۔

❸ اس کی تیسری نظیر ''مضاربت'' ہے، مضاربت یہ ہے کہ ایک فریق کی طرف سے سرمایہ ہو اور دوسرے کی طرف سے محنت، اور اس سے جو نفع حاصل ہو وہ ایک خاص تناسب کے ساتھ دونوں میں تقسیم ہوجائے، یہاں بھی تاجر و مضارب کو اس کا جزء عمل ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے حالانکہ اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے[3] انہیں نظائر کو اسی نوعیت کے ایک مسئلہ میں علامہ مقدسی نے اس طرح ذکر کیا ہے ''**ولنا انها عين ينتمى بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها كالد راهم والدنا نير كا لشجر فى المسا قاة والا رض فى المزارعة.**''[4]

اس اختلاف پر مبنی چند اہم مسائل

فقہاء نے اس اصل پر جن مسائل و احکام کا استنباط کیا ہے ضروری ہے کہ ایک نظر ان پر بھی ڈال لی جائے۔

❶ ایک شخص اپنا جانور دوسرے کے حوالے کرے کہ وہ اس کی پرورش کرے اور جو بچہ جانور کو پیدا ہو، وہ ان دونوں کے مابین مقررہ تناسب کے مطابق تقسیم ہوجائے، جن حضرات نے ''قفیز طحان'' والی صورت کو جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہوگی اور جن حضرات نے اس سے منع کیا ہے وہ اس صورت کو بھی منع

[1] واقعہ خیبر، بخاری و مسلم عن ابن عمر، بخاری عن ابی هریرة

[2] ہدایہ ربع چہارم: ص ۴۰۹، کتابُ المزارعة [3] الفقه الاسلامى وادلة: ۸۳۷/۴ [4] المغنى: ۷/۵

کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جانور کے بچے اور دودھ جانور کے اصل مالک کی ملکیت ہیں اور دوسرا شخص جانور کی پرورش کی معروف اجرت کا حقدار ہے۔[1]

ہندو پاک کے علاقہ میں جانوروں کے معاملہ میں جس طرح یہ طریقہ مروج ہے، اس کے تحت عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

❷ اگر بنکر کو سوت دیا جائے کہ وہ اس سے کپڑے بن دے اور آدھا کپڑا بطور اجرت لے لے، یہ صورت مانعین کے نزدیک جائز نہیں۔ مجوزین کے نزدیک جائز ہے اور احناف میں بھی مشائخ بلخ نے عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے۔[2]

❸ درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اسے چھانٹے اور سی لے، پھر اسے فروخت کرے اور اس پر جو نفع حاصل ہو اس کی محنت کے بدلہ حاصل ہونے والے نفع کے نصف کا وہ حقدار ہوگا۔ یہ صورت بھی امام احمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جائز ہوگی۔[3]

❹ قصاب سے جانور ذبح کرایا جائے اور اجرت طے کی جائے کہ چمڑا بطور اجرت دے دیا جائے گا یا گیہوں وغیرہ پیسنے کو دیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ بھوسا یا خود آٹے کی ایک مقدار بطور اجرت ادا کی جائے گی۔[4]

❺ روئی، زیتون وغیرہ کے پھل توڑنے پر مزدور رکھا اور اس کے لئے توڑے جانے والے پھل اور روئی ہی سے کچھ حصہ کو اجرت مقرر کیا۔[5] ہمارے زمانہ میں کھیت کی کٹائی اور پھل توڑوائی میں بھی اسی طرح اجرت مقرر کی جاتی ہے۔

❻ زکوٰۃ اور چندوں کے وصول کرنے پر کچھ ''فیصد'' کمیشن مقرر کرنا بھی اسی باب کا مسئلہ ہے اور یہ ایک زکوٰۃ ہی پر موقوف نہیں بلکہ آج کی کاروباری دنیا میں مختلف معاملات میں ''کمیشن ایجنٹ'' کی صورت رواج پذیر ہوگئی ہے، ایجنٹ ادارہ یا کاروبار کو جتنی رقم کا ممبر فراہم کرتا ہے اسی تناسب سے اس کو اجرت دی جاتی ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ یہ مختلف صورتیں کثرت سے رائج ہیں اور عرف کا درجہ حاصل کرچکی ہیں۔ دوسری طرف اوپر یہ بات گزر چکی ہے کہ قفیز طحان سے متعلق مسائل قیاس پر مبنی ہیں اور قیاسی مسائل میں قیاس پر عرف کو راجح قرار دیا جاتا ہے۔

چندوں کے وصول کرنے میں سفراء اور محصلین و عاملین کے لئے کمیشن کی ایک بڑی مصلحت یہ بھی ہے کہ ایسے مدارس اور ادارے جن کی پشت پر تاریخی عظمت نہ ہو اور جو عام مسلمانوں کے چار آٹھ آنے کے ذریعہ اپنی

---

[1] حوالہ سابق [2] عنایة علی الهدایه علی هامش فتح القدير: ۳۹،۴۰ [3] اعلاء السنن: ۱۷۸/۱۶
[4] الفقه الاسلامی وادلته: ۷۵۱/۴ [5] عمدة القاری: ۱۶۶/۶

ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں، سفراء کے لئے یہ صورت زبردست ترغیب کا باعث بن جاتی ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ محنت اور لگن کے ساتھ اپنا فرض انجام دیتے ہیں اگر تنخواہیں مقرر رہیں تو بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کی وصولی اور سفر کے اخراجات نیز تنخواہ برابر ہوجاتی ہے اور ادارہ کو ان سے خاطر خواہ نفع نہیں پہنچتا۔

قفیز طحان والی روایت کے علاوہ اس طرح کے معاملات کو نادرست قرار دیئے جانے کی دوسری وجہ یہ ذکر کی جاتی ہے کہ ان صورتوں میں اجرت کی مقدار پوری طرح متعین نہیں ہوتی اور اجرت کا غیر متعین (مجہول) ہونا من جملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ درست نہیں ہوتا، یہ شبہ درست نہیں اس سلسلہ میں عاملین زکوٰۃ کے لئے کمیشن کے مسئلہ پر راقم سطور نے اپنی تالیف ''القاموس الفقہ'' میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

''رہ گئی بات یہ کہ اس میں اجرت متعین نہیں ہوتی اور اجارہ کے منعقد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اجرت معلوم ہوجائے۔ ہم عرض کریں گے کہ اجرت کا اس طرح غیر متعین اور نامعلوم ہونا اجارہ کے درست ہونے کے لئے رکاوٹ ہے جو آئندہ چل کر نزاع اور باہمی اختلاف کا سبب بن سکتا ہے۔ یہاں ایسی بات نہیں بلکہ یہ متعین ہے کہ وہ جس قدر چندہ وصول کرے گا اسی تناسب سے اجرت کا مستحق ہوگا اس لئے بعد میں نزاع پیدا ہونے کا امکان نہیں اور تعامل و تجربات اس پر شاہد ہیں۔

چنانچہ حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے خرید وفروخت کے ایسے معاملات کو ''دیانتاً'' درست قرار دیا ہے جس میں گو کہ قیمت یا سودا پوری طرح متعین نہ ہو مگر آئندہ نزاع اور اختلاف پیدا ہونے کا امکان نہ ہو۔''

"ان من البیوع الفا سدة مالواتی بهااحد جازت دیا نة وان کانت فاسدةً قضاءً وذلك لان الفساد قد یکون لحق الشرع بان اشتمل العقد علی ماثم فلایجوز بحال وقد یکون الفساد لمخافة التنازع ولا یکون فیه شئ اٰخریو جب الاثم فذلك ان لم یقع فیه التنازع جاز عندی دیانةً وان بقی فاسدًا قضاءً لارتفاع علة الفساد وهی المنازعة."[1]

تَرجَمہ: ''بعض بیوع فاسدہ ایسی ہیں کہ اگر کوئی شخص ان کا معاملہ کرلے تو دیانۃً جائز ہیں گو قضاء فاسد ہے، ایسا اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے کہ معاملہ کسی گناہ پر مشتمل ہو، یہ معاملہ کسی صورت میں جائز نہیں ہوگا، اور کبھی ''فساد'' نزاع کے اندیشہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس میں اور

[1] فیض الباری: ۲۵۸/۳، کتاب البیوع

کوئی باعث گناہ نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں اگر نزاع نہیں پیدا ہوتو میرے نزدیک دیانۃً جائز ہوگا چونکہ فساد ختم ہو چکا ہے گو وہ قضاء فاسد باقی رہے گی۔''

خلاصۂ بحث

پس اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

❶ ......قفیز طحان والی روایت ''معلول'' اور ''متکلم فیہ'' ہے۔

❷ ......قفیز طحان والی روایت کی اس طرح تاویل ممکن ہے کہ اس کو اس صورت پر محمول کیا جائے جبکہ مقدار مقرر نہ کی گئی ہو۔

❸ ......اگر تاویل نہ کی جائے اور یہ سمجھا جائے کہ عامل کے جزءِ عمل کو اجرت نہ بنایا جائے تو ایسی تمام جزئیات پر اس حکم کا انطباق قیاس کے قبیل سے ہوگا۔

❹ ......قیاس کے ذریعہ جو احکام ثابت ہوں اور عرف و رواج اس کے خلاف ہو تو مروج و معروف عمل جائز قرار دیا جاتا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

❺ ......ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات کے مختلف ایسے طریقے مروج ہیں جن میں عامل کے جزءِ عمل کو ہی اجرت بنایا جاتا ہے۔

❻ ......ایسی صورتوں میں گو قطعی مقدار مآلاً متعین کر دیتا ہے اور نزاع پیدا نہیں ہوتا، اور کسی معاملہ میں ایسی جہالت اور عدم تعیین جو نزاع کا باعث نہ ہو مضر نہیں ہے۔

❼ ......شریعت میں مزارعت، مساقاۃ اور مضاربت کی صورت میں ایسی نظیریں موجود ہیں اور صحت اور صراحت کے ساتھ ثابت ہیں جو عامل کے جزءِ عمل کو اجرت مقرر کرنے کو درست قرار دیتی ہیں۔ پس ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات میں ایسی صورتیں جو قفیز طحان کے قبیل سے ہیں اور کثرت سے مروج و معمول ہیں جائز ہونی چاہئیں۔

هٰذا ماعندی واللّٰه أعلم بالصواب

کتابیات

تفسیر وعلوم قرآن:

احکام القرآن	ابوبکر احمد بن علی رازی بصاص
الجامع لاحکام القرآن	ابوعبداللہ قرطبی

حدیث وشروح حدیث:

اعلاء السنن	ظفر احمد عثمانی
التعلیق المغنی	محمد شمس الحق عظیم آبادی
حاشیہ مسند احمد	احمد محمد احمد شاکر
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
دارقطنی	دارقطنی
الدرایۃ	ابن حجر عسقلانی
سنن ابی داؤد	سلیمان بن اشعث سجستانی
سنن ابن ماجہ	ابوعبداللہ ابن ماجہ قزوینی
سنن ترمذی	امام ابوعیسیٰ ترمذی
سنن بیہقی	ابوبکر احمد بن حسین بیہقی
شرح مسلم	شیخ ابوزکریا نووی
شرح ابی داؤد	حافظ ابن قیم جوزیہ
عمدۃ القاری	بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد عینی
الفتح الربانی	شیخ احمد بن عبدالرحمٰن البناء
فیض الباری	مولانا انور شاہ کشمیری
مرقاۃ المفاتیح	ملاعلی قاری

مسند احمد	امام احمد بن حنبل
مجمع الزوائد	علی بن ابی بکر ہیثمی
المسوی	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
مشکل الآثار	امام ابوجعفر طحاوی
موطا امام محمد	امام محمد بن حسن شیبانی
موطا امام مالک	امام مالک بن انس
نصب الرایہ	فخر الدین عثمان زیلعی

علوم ورجال حدیث:

تدریب الراوی	جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
تہذیب التہذیب	احمد بن علی بن حجر عسقلانی
کتاب الجرح والتعدیل	
الکفایہ فی علوم الراویۃ	خطیب بغدادی
نہایہ فی غریب الحدیث	ابن اثیر

اصول وقواعد فقہ:

الاشباہ والنظائر	ابن نجیم مصری
الاشباہ والنظائر	جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی
تاسیس النظر	ابوزید عبداللہ بن عمر دبوسی
غمز عیون البصائر	احمد بن محمد حموی
قواعد الاحکام	حافظ عز الدین ابن عبدالسلام

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

"بڑا قابل قدر کام ہے"
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

زمزم پبلشرز

جدید نظرثانی شدہ ایڈیشن

مستند کتب فقہ کے حوالوں کے ساتھ عام فہم اور دلنشین اسلوب میں

جدید فقہی مسائل

جلد پنجم

"بڑا قابل قدر کام ہے"۔
مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
صدر مدرسہ دار العلوم سبیل السلام۔ حیدرآباد دکن

ناشر
زمزم پبلشرز
نزد مقدس مسجد، اردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ______ جدید فقہی مسائل جلد پنجم

جدید تصحیح شدہ ایڈیشن

تاریخ اشاعت ______ جون ۲۰۱۰ء

باہتمام ______ احباب زمزم پبلشرز

ناشر ______ زمزم پبلشرز کراچی

شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-32760374

فیکس: 021-32725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: www.zamzampublishers.com

فہرستِ مضامین

تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب پالن پوری

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللّٰه وكفى وسلام على عباده الذين اصطفىٰ أما بعد:

قرآن کریم نے صاف اعلان کیا ہے کہ آنحضور ﷺ پر سلسلۂ نبوت منتہی ہوگیا ہے یعنی آپ ﷺ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئیگا بلکہ آپ کی لائی ہوئی تعلیمات وہدایات ہی رہتی دنیا تک فریضۂ ہدایت ادا کرتی رہیں گی۔ زمانہ خواہ کتنی بھی کروٹیں بدلے، قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں ایسی جامعیت ہے، اور ان کے اصولوں میں ایسی ہمہ گیریت ہے کہ تغیر پذیر دنیا کے نئے سے نئے مسائل کا حل ان کے جلو میں ہے، البتہ ضرورت بالبصیرت علماء کی ہے جو نئے مسائل کا حل مآخذ اصلیہ سے نکالنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ماضی میں علمائے اسلام عام طور پر، اور فقہائے احناف خاص طور پر اس فریضہ کو ادا کرتے رہے ہیں، بلکہ فقہ حنفی تو رفتار زمانہ سے ایک صدی آگے چلتا تھا یعنی آئندہ سو سال میں جو مسائل وجود میں آسکتے تھے فقہ حنفی میں ان کے احکام پہلے سے مدون کردیئے جاتے تھے۔ مگر اب یہ صورت حال نہیں رہی، اس کی ایک وجہ تو استعدادوں کا تنزل ہے، دوسری وجہ: نئے مسائل کی بھرمار ہے، روز ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، ابھی ایک معاملہ سے علماء نمٹنے بھی نہیں پاتے کہ نیا معاملہ سامنے آکھڑا ہوتا ہے، اس لئے فقہ حنفی کی وہ پہلی والی رفتار تو باقی نہیں رہی مگر یہ حقیقت واقعیہ ہے کہ آج بھی بفضلہٖ تعالیٰ فقہ اسلامی زمانہ کے ساتھ چل رہا ہے، ہر نئے پیش آمدہ مسئلہ کا حل علمائے امت اولین فرصت میں امت کے سامنے پیش کردیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں دارالعلوم دیوبند کے فاضل مکرم محترم جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی، شیخ الحدیث وصدر المدرسین دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کی مساعی جمیلہ لائق صد شکر اور قابل مبارکباد ہیں، موصوف اس سلسلہ میں موفق آدمی ہیں اور جدید مسائل کے حل میں یدطولیٰ رکھتے ہیں آپ کے گہر بار قلم سے ''جدید فقہی

مسائل''، متعدد جلدوں میں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی عظیم کتاب کی پانچویں جلد ہے جو جدید میڈیکل مسائل سے بحث کرتی ہے۔ اس جلد میں پانچ مسائل زیر بحث آئے ہیں۔

1. طبی اخلاقیات: شرعِ اسلامی کی روشنی میں۔
2. اعضاء کی پیوند کاری۔
3. فیملی پلاننگ۔
4. ٹسٹ ٹیوب سے تولید کے مسائل۔
5. کلوننگ اسلامی نقطۂ نظر سے۔

میں نے ایک سفر میں یہ جلد پوری پڑھی، دو ایک جگہ کے علاوہ میری ناقص رائے میں تمام مسائل صحیح ہیں اور تمام مسائل مدلل مفصل ہیں، رہا بعض جزئیات میں رائے کا اختلاف تو جدید مسائل میں ایسا ہونا ناگزیر ہے، اس سے کتاب کی قدر و قیمت میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا، خود مولانا نے اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ میں ایک بڑے عالم کی رائے کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے۔

میں بارگاہ رب العالمین میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو قبول فرمائیں، اور اس کو امت کے لئے نافع بنائیں اور مصنف زید مجدہم کی تمام مساعی دینیہ کو قبول فرمائیں۔

والسلام

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری

خادم دار العلوم دیو بند

۱۳؍رجب المرجب ۱۴۱۹ھ

ابتدائیہ

یہ کتاب جو قارئین کے ہاتھ میں ہے میری ان تحریروں کا مجموعہ ہے:

۱ طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں ۲ اعضاء کی پیوند کاری

۳ فیملی پلاننگ اور اسلام ۴ ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

۵ کلوننگ۔ اسلامی نقطہ نظر

ان میں سے دوسری تحریر پہلے جدید فقہی مسائل حصہ دوم میں شریک تھی۔ جدید فقہی مسائل کی ترتیب نو کے وقت دوستوں کا مشورہ ہوا کہ جن مسائل پر مختصر گفتگو کی گئی ہے اور مختصر گفتگو ہی ان پر کافی ہے ان کے مجموعہ کو جدید فقہی مسائل کا نام دیا جائے اور اسلامی عبادات، معاشرتی مسائل، معاشی مسائل اور طبی مسائل کے ان مباحث کو جن پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ کے الگ الگ مجموعے مرتب کردیئے جائیں، چنانچہ اسی پس منظر میں یہ جدید میڈیکل مسائل سے متعلق بعض تفصیلی مباحث کا مجموعہ ہے۔ تاہم بہت سے نئے طبی مسائل یوتھنیز یا، پوسٹ مارٹم، الکحل اور اس طرح کے متعدد مسائل ہیں۔ جن پر جدید فقہی مسائل میں اختصار کے ساتھ گفتگو کی گئی ہے۔ اہل ذوق کے لئے اس کتاب کے ساتھ ان کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

ہمارے بعض احباب جو علاج ومعالجہ کے پیشہ سے متعلق ہیں ان کی بھی خواہش تھی کہ اس موضوع پر کوئی مستقل تحریر مرتب ہوجائے گو یہ مجموعہ ان کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ناکافی ہے اور ابھی بہت سے میڈیکل مسائل ہیں جن پر گفتگو کی ضرورت ہے۔ اگر اللہ نے موقع دیا تو انشاء اللہ کبھی اسی مجموعہ میں ایسے نو پید، بحث طلب مسائل کا اضافہ کیا جائے گا۔ کتاب کی ترتیب نو اور بعض ضروری حوالہ جات کی تخریج کا کام عزیز گرامی مولوی شاہد علی قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔ ”فجزاہ اللّٰہ خیرًا ورزقہ علما نافعا وعملا صالحا مقبولا.“

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس تحریر کو نافع بنائے اور قبول فرمائے۔ وباللّٰہ التوفیق وھو المستعان.

خالد سیف اللہ رحمانی

(۳۰ / جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ)

بسم الله الرحمن الرحيم

طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں

"اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنا آٹھواں سمینار مورخہ ۲۲-۲۴/ اکتوبر ۱۹۹۵ء کو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سمینار کا ایک اہم موضوع "طبی اخلاقیات" بھی تھا۔ سمینار میں علماء اور ارباب افتاء کے علاوہ میڈیکل سائنس کے ماہرین بھی شریک تھے۔ اس سمینار کے لئے اکیڈمی نے اہل علم کے نام جو سوالنامہ بھیجا تھا، یہ تحریر اسی کا جواب ہے۔"

سوالنامہ

من جانب: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

محور اول

امراض اور حوادث کی کثرت کی وجہ سے دن بدن ڈاکٹرس کی ضرورت بڑھتی جارہی ہے، ہر گھر بلکہ ہر فرد کو ڈاکٹرز یا طبی اداروں سے علاج ومعالجہ کی غرض سے رابطہ رکھنا پڑتا ہے، حکومتیں طبی اداروں کو ترقی دینے، ان میں جدید ترین آلات اور مشینیں مہیا کرنے، مختلف امراض کے ماہر ترین ڈاکٹروں کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کررہی ہیں، علاج ومعالجہ کی روز افزوں ضرورت کی وجہ سے طب اور میڈیکل سائنس سے بے بہرہ لوگ بھی کسب زر کے لئے اس میدان میں داخل ہوگئے ہیں، اور ایسے افراد کی تعداد بڑھتی ہی جارہی ہے، ایسے جاہل اور نیم طبیب قسم کے لوگوں کو علاج ومعالجہ سے روکنے کے لئے حکومت نے بہت سے قوانین وضع کئے ہیں، اور مختلف امراض کے علاج کے لئے مخصوص طبی تعلیم اور تجربہ کی شرط لگادی گئی ہے، مستند میڈیکل اداروں میں تعلیم حاصل کرکے سند حاصل کرنے والے افراد ہی علاج معالجہ کے مجاز ہوتے ہیں۔

مختلف امراض کے علاج میں سرجری اور آپریشن کا عمل بھی کثرت سے ہونے لگا ہے۔ آپریشن کے مرحلہ میں ڈاکٹر کے آپریشن کا قانوناً مجاز ہونے اور مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے آپریشن کی اجازت حاصل

ہونے کا مسئلہ بھی سامنے آتا ہے، اگر غلط علاج کرنے یا آپریشن کی وجہ سے مریض کا انتقال ہوگیا یا اسے سخت ضرر لاحق ہوگیا تو ڈاکٹر یا طبیب کو ضامن قرار دینے یا نہ دینے کا سوال بھی کھڑا ہوتا ہے، اس طرح کے مختلف مسائل میں اسلامی شریعت کی رہنمائی حاصل کرنے کے لئے درج ذیل سوالات قائم کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات تحریر کئے جائیں گے۔

❶ ایسا کوئی شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے، اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعاً اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں؟ کیا اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم شمار ہوگا؟

❷ جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج ومعالجہ کی اجازت ہے، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں، مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو (مثلاً آنکھ) ضائع ہوگیا تو یہ ڈاکٹر کیا مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا؟

❸ اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کرڈالا آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا، مریض فوت ہوگیا، یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہوگیا، تو ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا، جب کہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ رکھتا ہے۔

❹ بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے، وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے، اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا، اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا، تو کیا اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا، اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا؟

محور دوم

ایڈز کا خوف پوری دنیا پر مسلط ہے، یہ مرض جسم انسانی کے دفاعی نظام کو تباہ کردیتا ہے۔ اس کے بعد انسان

بڑی تیزی کے ساتھ مختلف موذی اور مہلک امراض میں گرفتار ہو کر دم توڑ دیتا ہے، اس مرض کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے، اگر کسی جگہ ایڈز کا مرض کسی شخص کو لاحق ہو گیا، تو ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنے پر بہت تھوڑے وقت میں بے شمار افراد کو یہ مرض لاحق ہو جاتا ہے، یہ مرض خاص طور سے جنسی عمل اور ایڈز کے مریض کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے[1] یا ماں سے اس کے بچے کی طرف دوران حمل یا شیر خوارگی سے منتقل ہوتا ہے، یوں عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا۔

ایڈز کے اس مہلک مرض نے مریض، مریض کے متعلقین اور سماج کے لئے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں ان کے بارے میں شریعت کی رہنمائی درکار ہے۔

❶ جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس خوف سے اس مرض کو چھپائے کہ اس مرض کا اظہار ہونے کے بعد وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، یا اس کے لئے اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دینا ضروری ہے۔

❷ اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے، اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کر رہا ہے کہ وہ اس کے مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، وہ اس مرض کو راز میں رکھے یا افشاء کرے؟

❸ ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی شرعاً کیا ذمہ داری ہے؟

❹ ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے مثلاً اس نے بیوی سے مجامعت کی، جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہو گئے، یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا، اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہو گیا تو کیا ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے، قابل سزا قرار پائے گا؟ اور اسے سزا دی جائے گی؟

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی اور خون دیا تو وہ گناہ گار و مجرم ہو گا یا نہیں؟

❺ اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو گیا تو کیا اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر

---

[1] تحقیق پر معلوم ہوا کہ محض خون چھونے سے مرض منتقل نہیں ہوتا، بلکہ خون کی منتقلی یا اس کو دیا گیا انجکشن دوسرے شخص پر استعمال کرنے کی وجہ سے مرض منتقل ہوتا ہے۔ "رحمانی۔"

فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے؟ اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کر لیا، تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے؟

❻ جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پا گیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے۔ ایسی عورت کیا بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کرا سکتی ہے؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کر سکتا ہے؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا؟

❼ جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، کیا انہیں مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست ہوگا؟ جب کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا، بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔ اگر ایڈز کا مریض بچہ کسی اسکول میں داخل ہے تو عام حالات میں اس سے دوسرے بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے۔ لیکن اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے، بچوں کی آپس کی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل جائے، اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے۔ یا دوسرے بچے اس کا خون چھو لیں[1] یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہو کر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جائے۔

❽ اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے، تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے یا بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟

❾ ایڈز نیز طاعون وکینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابلِ علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں، تو کیا ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا؟ اور ایسے مریض کے لئے مرض موت ووفات کے احکام جاری ہوں گے؟

❿ طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمد ورفت کی پابندی لگتی ہے، تو شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے؟

⓫ اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں، اور پھر یہ صورت حال پیدا ہوگئی اور ان کے قیام کی نہ اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے۔ پھر ان کا گھر، اہل وعیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل وعیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر وکاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے۔ تو ایسے لوگ کیا کریں؟

اس کے برعکس باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں ہو رہا ہے

[1] یہ بھی اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ محض خون کا چھو لینا بھی انتقال مرض کا باعث ہے۔ ''رحمانی''

وہ کیا کریں؟ اسی طرح وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہو رہا ہے، یا کسی وجہ سے اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے۔ ان کے لئے کیا حکم ہے؟

محور سوم

اسلام نے امانت پر بہت زور دیا ہے اور امانت کے بارے میں اسلام کا تصور بہت وسیع ہے کہ اگر کسی مجلس میں چند لوگ باہم بیٹھ کر باتیں کر رہے ہیں، ان باتوں کو امانت قرار دیا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ''المجالس بالامانۃ'' ڈاکٹر اپنے مریضوں کا رازدار ہوتا ہے، اس کی شرعی، اخلاقی اور قانونی ذمہ داری ہے کہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، جس سے ان مریضوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، یا سماج میں ان کی بدنامی یا سبکی ہو، لیکن بعض حالات میں مریض کا راز ظاہر نہ کرنے سے اس سے متعلق دوسرے شخص یا اشخاص کے شدید نقصان کا خطرہ ہوتا ہے، اور بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار لوگوں کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں ایک مسلمان ڈاکٹر بڑی کشمکش میں گرفتار ہوتا ہے، اگر افشائے راز نہیں کرتا ہے تو مریض کے علاوہ دوسرے اشخاص کا نقصان ہوتا ہے۔ اور اگر افشائے راز کرتا ہے۔ تو اسے مریض کے سامنے شرمندہ ہونا پڑتا ہے، جس نے اسے ڈاکٹر سمجھ کر اپنا راز دار بنایا تھا، اس طرح کی چند صورتیں ذیل میں پیش کی جارہی ہیں، ان مسائل کے بارے میں حکم شرع کی وضاحت مطلوب ہے، تاکہ جو مسلمان ڈاکٹرس اور اطباء اس طرح کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں، وہ شریعت کی رہنمائی میں اپنا طریقہ کار طے کریں:

❶ ایک ماہر امراض چشم (Eye Specialist) مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا۔ اس نوجوان کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہو چکی ہے، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح وسالم معلوم ہوتی ہے۔ اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پارہا ہے، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہو جائے تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتۂ نکاح کر رہا ہے، ایسی صورت میں کیا اس مسلمان ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب کی اطلاع کردے، یا اس کے لئے نوجوان کے اس عیب کو راز رکھنا ضروری ہوگا؟ اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ہے کہ وہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے آنکھ کا علاج کروا رہا ہے اور لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات کرنے کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟ وہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کردے یا نوجوان کا راز افشاء نہ کرے؟

❷ ایک مرد اور ایک عورت جن کے درمیان رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے، کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے

لئے آتے ہیں، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہوجاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کرے یا اس طبی جانچ کو راز سمجھ کر دوسرے فریق کو اس سے باخبر نہ کرے؟

۳ ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بارآور نہیں ہوسکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کررہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کرلینا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتۂ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کررہی ہے، رشتۂ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آچکی ہے، ان دوصورتوں میں کیا ڈاکٹر کے لئے جائز یا واجب ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب سے مطلع کردے، اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے تو ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

۴ ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے، اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے، ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہوسکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے؟ یا وہ رازداری برت کر خاموشی اختیار کرسکتا ہے؟

یہ سوال اس وقت اور اہمیت حاصل کرلیتا ہے جب کہ یہ شخص گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو، بس وغیرہ چلاتا ہو، اس میں اگر ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو اطلاع نہیں کرتا ہے تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہوتا ہے، اور اگر اطلاع کردیتا ہے تو اس ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑجاتی ہے، وہ اور اس کے گھر والے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوسکتے ہیں۔

۵ اگر کوئی شخص کسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین بس وغیرہ کا ڈرائیور، یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا اور اسی حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کرے کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا نشہ آور چیزوں کا استعمال

کرتا ہے، یا مریض کی راز داری کرے؟

❻ اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا۔ اس عورت سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی تاکہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور ڈاکٹر کو اس صورت حال کی خبر دی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، کیا وہ اس عورت کی راز داری کرے، اور اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو خبر نہ دے، یا اس کا یہ فریضہ بنتا ہے کہ وہ اس معصوم زندہ بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے؟

❼ ایک شخص شراب کا یا کسی اور نشہ آور چیز کا بہت بری طرح عادی ہے۔ اور اپنی اس بری عادت کو خواہش کے باوجود چھوڑ نہیں پارہا ہے، اس شخص نے یا اس کے گھر والوں نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے اس مریض کا علاج کرانے کے لئے رابطہ قائم کیا، ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے مختلف طریقے مریض پر آزما چکا، لیکن اسے کامیابی نہیں مل سکی اور یہ شخص برابر شراب یا منشیات کا رسیا رہا، اس ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس ایک ہی طریقہ علاج باقی بچا ہے وہ یہ کہ مریض کو وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے جس کا وہ عادی ہے۔ لیکن مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کرادے جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی یا قے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار رہے، اس طرح مریض کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو متلی اور قے میں گرفتار ہو جاؤں گا' یہ طریقہ علاج بہت سے مریضوں پر کارآمد ثابت ہوتا ہے، کیا مختلف نفسیاتی طریقہ علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پر یہ طریقہ علاج استعمال کر سکتا ہے، حالاں کہ اس میں مریض کو ایک ناجائز اور حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جارہا ہے۔

❽ بہت سے جرائم پیشہ افراد ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں، یہ لوگ اپنے جرائم پیشہ ہونے کا حد درجہ اخفاء کرتے ہیں کہ کسی کو اس کی خبر نہ ہو سکے مثلاً ایک شخص جاسوسی کرتا ہے اور لوگوں کے راز مختلف ذرائع سے حاصل کر کے دوسرے افراد یا پارٹیوں تک پہنچاتا ہے' اس کی جاسوسی سے بہت سے لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہے، ایسا جاسوس بسا اوقات نفسیاتی الجھن میں مبتلا ہو جاتا ہے' اس کا ضمیر اسے ملامت کرتا ہے، نفسیاتی الجھن کی وجہ سے بسا اوقات اسے بے خوابی اور دوسری شکایتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور وہ ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے، اسے اپنے پیشہ اور جرائم کی خبر دیتا ہے، ایسے بعض لوگ اپنے پیشوں اور جرائم کو انتہائی غلط سمجھتے ہیں، لیکن چوں کہ ان کے معاشی مفادات اس پیشہ یا جرم سے وابستہ ہو گئے ہیں، اس لئے اسے ترک کرنے کا فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں، ڈاکٹر کو اس مریض کے بتانے سے اس کے ناجائز پیشہ اور جرم کی خبر ہو چکی ہے۔

ایسی صورت میں اس مریض کے بارے میں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ کیا وہ رازداری سے کام لے اور کسی کو اس کے بارے میں باخبر نہ کرے یا اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے تاکہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں؟

❾ کسی مریض (مثلاً نفسیاتی مریض) نے کسی جرم کا ارتکاب کیا، مثلاً کسی کو قتل کیا یا اس طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی ہے اور ڈاکٹر کے پاس اس جرم کا اقرار کیا ہے، اسی جرم پر شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص ماخوذ ہوگیا ہے اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے، اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل جرم سے بری ہے عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہوجائے، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مجرم مریض کے بارے میں رازداری سے کام لے یا اس کا راز افشاء کرتے ہوئے عدالت میں جاکر بیان دے، تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہوسکے؟

❿ اگر کوئی کوئی شخص کسی متعدی مرض (مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ) میں مبتلا ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے اس مرض کی اطلاع کسی سے حتیٰ کہ اس کے گھر والوں سے بھی نہ کرے ورنہ وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، کوئی بھی اس سے ملنا جلنا، اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا گوارا نہیں کرے گا، ایسی صورت میں اس مریض کے تئیں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے۔ کیا وہ اس کے مرض کو راز میں رکھے تاکہ مریض کو ضرر سے بچا سکے، یا اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو اس کے مرض کی خبر کردے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہوجائے۔

الجواب وباللہ التوفیق

انسان کے وجود کے بارے میں اسلام کا تصور ہے کہ وہ خود ایک امانت ہے، اس کے لئے اپنے جسم میں وہی تصرف جائز اور درست ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو، وہ اپنے منشاء ومزاج کے مطابق خود اپنے جسم کو نقصان پہنچانے یا اس میں تغیر وتبدل کرنے کا مجاز نہیں، اپنے آپ کی حفاظت اس کا شرعی فریضہ ہے اور صحت جسمانی کو برقرار رکھنے کی امکان بھر سعی تقاضاء امانت کے تحت اس کی ذمہ داری ہے، فن طب چوں کہ ایک ایسا فن ہے جو خالق تعالیٰ کے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ اس لئے علماء اسلام نے اس کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھا ہے۔ امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے نقل کیا گیا ہے:

"العلم علمان علم الفقه للا ديان وعلم الطب للابدان."[1]

---

[1] مفتاح السعادة: ۲٦۷/۱

تَرجَمَہ: ''علم (درحقیقت) دو ہی ہیں: ایک فقہ طریقۂ زندگی کے لئے۔ دوسرے طب علاج جسمانی کے لئے۔''

اسی طرح کا قول حضرت علی رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی طرف بھی منسوب ہے۔[۱]

اطباء چوں کہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا اہم فرض اور عظیم الشان خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس لئے ان کی ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں۔ ہمدردی وبہی خواہی، صبر وحلم، بردباری، شخصی کمزوریوں اور راز ہائے دروں کی حفاظت، اجتماعی مفادات کا خیال اور اپنے فن میں بصیرت مندی وحاضر دماغی، خدمت خلق کا جذبہ اور شریعت کی قائم کی ہوئی حدود پر استقامت یہ اس راہ کے مسافر کے لئے متاع اولین کا درجہ رکھتے ہیں اور شریعت نے اس طبقہ کے لئے جو اخلاقیات مقرر کی ہیں، ان کا عطر وخلاصہ ہیں۔

محور اول...... ناواقفیت کے باوجود علاج

(جواب: سوال ۱)

شریعت میں کسی بھی عمل کے لئے بنیادی شرط ''اہلیت'' کی ہے، اہلیت اور مطلوبہ صلاحیت کے بغیر جو فعل انجام دیا جائے وہ بہر حال ناروا ہے، گو اتفاقی طور پر اس سے بہتر نتیجہ حاصل ہوجائے۔ حضرت بریدہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا قاضی تین طرح کے ہیں، ایک جنتی ہے دو دوزخی ہیں، جو حق سے واقف ہو اور اس کے مطابق فیصلہ کرے وہ جنتی ہے۔ جو حق سے واقف ہو کر ناحق فیصلہ کرے وہ جہنمی ہے اور جو حق کا علم ہی نہ رکھتا ہو اور باوجود جہل کے کار قضا انجام دینے لگے وہ بھی جہنمی ہے۔ ''رجل لم یعرف الحق فقضی للناس علی جهل فهو فی النار۔''[۲] اس لئے قضا کے عہدہ کی بابت فقہاء نے لکھا ہے کہ اہلیت وصلاحیت کے بغیر اس نازک اور اہم کام کے لئے طالع آزمائی قطعاً حرام وناجائز ہے۔

''ومحرم علی غیر الاهل الدخول فیه قطعا.''[۳]

جیسے قضا کے عہدہ سے لوگوں کے حقوق متعلق ہیں، اسی طرح علاج ومعالجہ سے لوگوں کی زندگی اور صحت کا تعلق ہے، شریعت میں نفس انسانی کی حفاظت من جملہ اساسی مقاصد کے ہے اور حفظ دین کے بعد سب سے زیادہ اہمیت اسی شعبہ کو دی گئی ہے، چنانچہ اکثر رخصتوں اور سہولتوں کی روح یہی ہے کہ انسان کو ہلاکت اور شدید مشقت سے بچایا جائے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ علاج ومعالجہ کے لئے بھی اہلیت اور مناسب لیاقت وصلاحیت ضروری ہے۔ اسی پس منظر میں فقہاء نے جاہل وناواقف طبیب کو علاج سے روکنے کا حکم دیا ہے۔[۴] بلکہ کاسانی

[۱] حوالہ سابق [۲] سنن ابی داؤد: ۵۰۳/۲ کتاب القضاء [۳] الدرالمختار علی هامش الرد: ۳۰۷/٤
[٤] البحرالرائق: ۷۹/۸

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے تو نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ وہ تین ہی اشخاص پر حجر کے قائل ہیں: آوارہ فکر مفتی، جاہل طبیب اور دیوالیہ شخص جو لوگوں کو کرایہ پر اشیاء دینے کا معاملہ کیا کرے اور خوب لکھا ہے کہ یہ ممانعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضہ سے ہے۔

"لان المنع عن ذالك من باب الا مر بالمعروف والنهى عن المنكر."[1]

اصل یہ ہے کہ جہاں کہیں شخصی آزادی اجتماعی ضرر و نقصان کا باعث بنتی ہو، وہاں اجتماعی مفاد کو ترجیح دی جائے گی۔ اور گو کسی کی شخصی آزادی کو سلب کر لینا بھی ضرر سے خالی نہیں۔ تاہم چوں کہ یہ اجتماعی ضرر کے مقابلہ کم تر ہے، اس لئے اس کو قبول کیا جائیگا۔ دانائے رموز شریعت ابن ہمام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے:

"حتى لوكان فى الحجر رفع ضرر عام كالحجر على المتطب الجاهل والمفتى الماجن والمكارى المفلس جاز فى مايروى عنه اذهو دفع ضرر اعلى بالا دنى."[2]

تَرْجَمَہ: "اگر حجر کے ذریعہ عمومی ضرر کو دور کرنا مقصود ہو، جیسے جاہل طبیب، آوارہ خیال مفتی اور مفلس کرایہ پر لگانے والا۔ تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ سے جو روایت ہے اس کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ کم نقصان کو گوارا کر کے زیادہ نقصان کو دور کرتا ہے۔"

طبیب جاہل وحاذق

لیکن اصل سوال یہ ہے کہ "طبیب جاہل" کا اطلاق کس پر ہوگا؟۔ فقہاء نے اپنے زمانہ واحوال کے مطابق اس کو متعین کرنے کی سعی کی ہے صاحب "فتاویٰ سراجیہ" کا بیان ہے:

"الذى يسقى الناس السم وعنده انه دواء."[3]

تَرْجَمَہ: "جو زہر پلا دے اور اس کا گمان ہو کہ وہ دوا ہے۔"

علامہ بابرتی لکھتے ہیں:

"الذى يسقى الناس فى امراضهم دواء مهلكا وهو يعلم ذالك اولا يعلم."[4]

تَرْجَمَہ: "جو لوگوں کو بیماریوں میں مہلک دوا پلا دے، جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔"

بعض حضرات نے اسی کو کسی قدر وضاحت سے یوں لکھا ہے:

"يسقى الناس دواء مهلكا ولا يقدر على ازالة ضرر دواء اشتد تاثيره على

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۶۹/۷ [2] فتح القدير: ۲۶۱/۹ [3] السراجيه: ۱۴۰ [4] عنايه على الهدايه: ۳۵۴/۳

المرضی."[1]

تَرجَمَہ: "جو لوگوں کو مہلک دوا پلائے اور ایسی دوا کا منفی اثر دور کرنے پر قادر نہ ہو جو مریض پر ظہور پذیر ہو۔"

ماحصل یہ ہے کہ جو دواؤں کی شناخت نہ رکھتا ہو، زہر کو امرت سمجھ لیتا ہو، اندازہ پر دوائیں دیتا ہو اور منفی اثر کی حامل دواؤں کے مضر اثرات سے نمٹنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو، ایسے شخص کو "طبیب جاہل" تصور کیا جائے گا، فقہاء کی یہ تعریف ان کے عہد اور زمانہ کے تناظر میں بالکل صحیح ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں یہ فن اس قدر پیچ در پیچ اور شاخ در شاخ نہ ہوا تھا، لوگ دوسرے علوم کے ساتھ امراض کی علامات اور ادویہ پر ایک آدھ کتاب پڑھ لیا کرتے تھے، تجربات سے مزید رہنمائی ملتی تھی اور بس، اس کو طبابت کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا۔ اس کے لئے مستقل تعلیم درکار ہوتی تھی نہ باضابطہ سند و توثیق۔

ایک اور روایت میں ہے::

"من تطبب ولم يعلم منه قبل ذالك الطب فهو ضامن."[2]

تَرجَمَہ: "جس نے علاج کیا، حالاں کہ وہ علاج کی اہلیت رکھنے میں معروف نہ ہو، تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔"

علامہ مناوی رَحِمَہُ اللّٰهُ تَعَالٰی نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

"ولفظ التفعل يدل على تكلف الشئ والد خول فيه بكلفة ككونه ليس من اهله فهو ضامن لمن طبه بالدية ان مات بسببه."[3]

تَرجَمَہ: "''تفعل'' کا باب کسی بات میں تکلف اور بہ تکلف داخل ہونے کو بتاتا ہے جیسے یہ کہ وہ علاج کرنے کا اہل نہ ہو، پھر بھی علاج کرے تو اگر اس کے علاج سے مریض فوت ہو جائے، تو وہ دیت کا ضامن ہوگا۔"

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں کہ اہلیت کے حامل طبیب کی خطاء کو قابل عفو سمجھا گیا ہے اور نااہل کی وہی خطاء موجب ضمان قرار دی گئی ہے:

"الكحال الذر وى فى عين رمد فذهب ضوء هالايضمن كا لختان الااذاغلط،

---

[1] الفقه الاسلامی وادلته: ٥/٤٤٩

[2] سنن ابی داؤد: ٢/٦٣٠ سیوطی نے اس حدیث پر "صحیح" کا رمز لگایا ہے۔ الجامع الصغير مع فيض القدير: ٦/١٠٦ حديث ٧٥٩٦

[3] فیض القدیر: ٦/١٠٦

فان قال رجلان انه اهل ورجلان انه ليس باهل وهذا من غلطه لا يضمن، وان صوبه رجل وخطاه رجلان فالمخطى صائب ويضمن.''[1]

ترجمہ: ''برادہ والا سرمہ آشوب چشم میں ڈالا اور بینائی جاتی رہی تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ ختنہ کرنے والا غلطی کر جائے۔ پس اگر دو شخص کہیں کہ یہ اس کا اہل ہے اور دو اشخاص کہیں کہ یہ اہل نہیں ہے بلکہ یہ اس کی غلطی ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے اس کی اہلیت کی گواہی دی اور دو اشخاص نے اس کے خلاف، تو یہ صائب ہوں گے اور وہ ضامن ہوگا۔''

ابن قیم نے تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے کہ طبیب کن صورتوں میں ضامن ہوگا اور کب ضامن نہیں ہوگا؟ تاہم جو شخص مناسب صلاحیت واہلیت سے محرومی کے باوجود لوگوں کو تختۂ مشق بنائے۔ اس کی بابت اہل علم کا اجماع واتفاق ہے کہ وہ مریض کی جان جانے کی صورت میں ضامن ہوگا:

''فاذا تعاطى علم الطب وعمله ولم يتقدم له به معرفة فقد هجم بجهله على اتلاف الانفس واقدم بالتهور على مالم يعلمه فيكون قد غرر بالعليل، فيلزمه الضمان لذالك وهذا اجماع من اهل العلم.''[2]

ترجمہ: ''جو طب کی تعلیم بھی دینے لگے اور اس پر عمل بھی کرنے لگے حالاں کہ اس نے پہلے خود اس فن کو حاصل نہ کیا ہو، چنانچہ اپنی ناواقفیت کے باعث وہ لوگوں کی جانیں ضائع کر رہا ہے اور غیر ذمہ داری کے باعث ایسا کام کر رہا ہے جس سے وہ خود واقف نہیں تو وہ مریض کو دھوکہ دے رہا ہے۔ لہٰذا اس پر تاوان واجب ہوگا۔ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔''

اگر علاج میں مریض کی اجازت بھی شامل ہو، لیکن یہ اجازت اس پر مبنی ہو کہ معالج نے اس کو اپنی حذاقت ومہارت کا سبز باغ دکھایا ہو، تب بھی طبی ناتجربہ کاری کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کی ذمہ داری طبیب ہی پر عائد ہوگی۔

''وان ظن المريض انه طبيب واذن له فى طبه.''[3]

ترجمہ: ''اگرچہ معالج کی بابت مریض کا گمان ہو کہ وہ طبیب ہے اور وہ اس کو علاج کی اجازت دیدے۔''

لیکن آج فن طب بہت ترقی کر چکا ہے، بنیادی طور پر میڈیکل سائنس تین امور پر بحث کرتی ہے، اول: امراض کی علامات اور امراض کی شناخت، دوسرے: ادویہ اور اس کے ایجابی وسلبی اثرات، تیسرے مریض کے

---

[1] فتاوى بزازيه على بامش الهنديه: ٥/٨٩ [2] زاد المعاد: ٤/١٣٩ [3] زاد المعاد: ٤/١٤٠

جسم میں ادویہ کو قبول کرنے کی صلاحیت۔ ان تینوں پہلوؤں سے گوناگوں طریقہ ہائے علاج، طبی تجربات اور غیر معمولی حالات پر قابو پانے کی تدابیر نے آج فن نہیں بلکہ کئی فنون کو وجود بخشا ہے اور ایسی ادویہ کا تجربہ کیا گیا ہے کہ مرض کی شناخت میں معمولی غلطی صحت کی بجائے موت کا باعث بن جائے۔

اصل یہ ہے کہ ہر شعبۂ علم میں ایک دور تجربات کا ہوتا ہے، پھر بہ تدریج تجربات مدون و مرتب ہوتے ہیں اور ان کی مرتب و مدون صورت بالآخر ایک مستقل علم اور فن کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس وقت تعلیم و تعلّم کے بغیر مجرد تجربات کی بناء پر اس شعبہ میں متعلق شخص کی مہارت و حذاقت کو قبول نہیں کیا جاتا، یہی حال اس وقت میڈیکل سائنس کا ہے۔ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ وہی اشخاص طبیب حاذق کہلانے کے مستحق ہیں جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمہ صحت علاج و معالجہ کا مجاز قرار دیتا ہو۔

اگر مریض کو نقصان پہنچ جائے؟

ایسے ناواقف اور نااہل لوگوں کو علاج سے روکنا تو درست ہے ہی، اگر یہ ایسی نااہلیت کے ساتھ علاج کریں اور مریض کو نقصان پہنچ جائے، تو ان پر ضمان بھی واجب ہوگا۔ اس سلسلہ میں خود آپ ﷺ کی صراحت موجود ہے، ارشاد ہے:

"ایماطبیب تطبب علی قوم لا یعرف له تطبب قبل ذلك فاعنت فهو ضامن[1]"

تَرجَمَۃ: "جس طبیب نے لوگوں کا علاج کیا حالاں کہ پہلے سے وہ اس فن میں معروف نہیں تھا، چنانچہ وہ باعث مشقت ہوجائے تو وہ ضامن ہے۔"

"لاجل معرفته ضمن الطبیب ما جنت یده وكذالك ان وصف له دواء یستعمله والعلیل یظن انه وصفه لمعرفته وحذقه فتلف به ضمنه، والحدیث ظاهر فیه او صریح."[2]

تَرجَمَۃ: "علاج کے فن سے واقف سمجھ کر علاج کرنے کی اجازت دے دے، تو وہ اپنی طبی جنایت کا ضامن ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مریض کو دواء کی نشاندہی کر دے کہ وہ اس کو استعمال کرے اور مریض کا خیال ہو کہ یہ معالج فن سے آگہی اور مہارت کی بنا پر دوا تجویز کر رہا ہے، یہاں تک کہ مریض فوت ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، حدیث اس بابت ظاہر یا بالکل صریح ہے۔"

یہ مان لینے کے بعد کہ طبیب جاہل کے علاج سے پہنچنے والا نقصان موجب تاوان ہے یہ بات حل طلب

[1] سنن ابی داؤد: ۶۳۰/۲ [2] زادالمعاد: ۱۴۰/٤

ہے کہ یہ ضمان خود اس شخص کو ادا کرنا ہوگا یا اس میں اس کے اعزہ (عاقلہ) بھی شریک ہوں گے؟ حافظ ابن رشد رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔[۱]

حنفیہ کے یہاں جو قتل میں ''متسبب'' ہو یعنی بالواسطہ قتل و ہلاکت کا باعث بنا ہو، خوں بہا (دیت) اس کے اعزہ پر واجب ہوتی ہے:

''اما القتل بسبب كحافر البئرو واضع الحجر فى غير ملكه، وموجبه اذا تلف فيه آدمى الدية على العاقلة.''[۲]

تَرجَمۂ: ''بہرحال قتل بالسبب جیسے دوسرے کی ملک میں پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے والے کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔''

''طبیب جاہل'' سے ہونے والا نقصان اسی زمرہ میں آئے گا اور اسی اصول پر تاوان واجب ہوگا۔ البتہ کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے۔ اگر معالج مریض کا وارث ہو تو۔ میراث سے محروم ہوگا۔[۳]

تاہم یہ تاوان کا واجب ہونا اور نہ ہونا تو مریض کے حق کی بناء پر ہے۔ عامۃ الناس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کو اس فتنہ سے بچانے کے لئے حکومت ایسے شخص کی مناسب تعزیر و سرزنش بھی کرے گی، حافظ ابن رشد کا بیان ہے:

''وان لم يكن من اهل المعرفة فعليه الضرب والسجن والدية.''[۴]

تَرجَمۂ: ''اگر معالج فن طب سے واقف نہ ہو تو سرزنش اور قید کی سزا ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔''

ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان

(جواب: سوال۲)

ڈاکٹر جس مرض کا علاج کر رہا ہے وہ قانوناً اس کا مجاز ہے اور اس نے اصول علاج کے مطابق کسی کوتاہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے تو اتفاق ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ میں صاحب فتاویٰ بزازیہ کی صراحت آ چکی ہے کہ اگر اہل و لائق طبیب کے مناسب علاج کے باوجود آنکھ کی روشنی جاتی رہی تو اس پر تاوان نہیں ہے۔[۵] مالکیہ میں علامہ دردیر کا بیان ہے:

''واذ اعالج طبيب عارف ومات المريض عن علاجه المطلوب لاشئ عليه.''[۶]

تَرجَمۂ: ''اگر فن سے آگاہ طبیب نے علاج کیا اور مناسب طریقہ پر علاج کے باوجود مریض فوت

---

[۱] هداية المتجهد: ۲۳۲/۲ [۲] هدايه مع فتح القدير: ۲۹۹/۱۰ [۳] حواله سابق [۴] بداية المجتهد: ۳۲۳/۲
[۵] بزازيه: ۸۹/۵ [۶] الشرح الصغير: ۷۷۰/۴

ہوگیا، تو اس پر کچھ واجب نہیں۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ولا ضمان علی حجام ولاختان ولا متطبب اذا عرف منهم حذق الصفة ولم تجن ایدیهم."[1]

تَرجَمۃ: "پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور علاج کرنے والے پر تاوان واجب نہیں۔ اگر ان کا ماہر فن ہونا معلوم ہو اور انہوں نے جنایت نہیں کی ہو۔"

حافظ ابن قیم نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے:

"طبیب حاذق أعطی الصفة حقها ولم تجن یدهٗ فتولدمن فعله الماذون فیه من جهة الشارع ومن جهة من یطبه تلف العضو او النفس اوذهاب صفة فهٰذا لا ضمان علیه اتفاقا."[2]

تَرجَمۃ: "طبیب ماہر جس نے فن کا حق ادا کیا اور کوتاہی نہیں کی، پھر بھی شریعت اور مریض کی جانب سے اجازت کی بنیاد پر ہونے والے فعل سے عضو یا جان ہلاک ہوگئی یا کوئی صلاحیت ضائع ہوگئی تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہیں۔"

بلکہ اگر کمال احتیاط اور کمال رعایت کے باوجود معالج سے کہیں بھول چوک واقع ہوگئی اور کسی ایسے معاملہ میں اس نے غلط رائے اختیار کی جس میں ایک سے زیادہ رائے کی گنجائش تھی، تب بھی وہ ضامن نہیں۔

لیکن اگر مریض کا علاج کرنے میں وہ فنی کوتاہی اور بے احتیاطی کا مرتکب ہوا ہے تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا:

"وکذا الختان وقلع الضرس والطب فلاضمان الابالتفریط."[3]

تَرجَمۃ: "ختنہ کرنے، دانت نکالنے اور علاج کرنے میں کوتاہی کرنے کی صورت میں ہی تاوان واجب ہوگا۔"

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"حجم أوختن أو بزغ وتلف لم یضمن الا اذا تجاوز المعتاد."[4]

تَرجَمۃ: "کسی نے پچھنہ لگایا، ختنہ کیا یا جانور کی نعلبندی کی اور آدمی یا جانور فوت ہوگیا تو وہ اس

[1] المغنی: ۳۱۲/۵ [2] زادالمعاد: ۱۳۹/٤ [3] الشرح الصغیر: ٤٧/٤

[4] بزازیه: ۸۹/۵ نیز دیکھئے: البحر الرائق: ۲۹/۸

صورت میں ضامن ہوگا کہ اس نے معمول کی حد سے تجاوز کیا ہو۔"

ابن قدامہ نے اصولی بات لکھی ہے کہ دو شرطیں پائی جائیں تو معالج ضامن نہیں ہوگا اور ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ضامن ہوگا، اول یہ کہ وہ اپنے فن میں بصیرت ومہارت رکھتا ہو، دوسرے اس نے علاج میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا ہو، بے بصیرتی کے ساتھ علاج بھی ناروا ہے اور بصیرت وحذاقت کے باوجود کوتاہی بھی ناقابل قبول اور موجب ضمان ہے۔[1]

اس ذیل میں فقہاء نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جو من جملہ "فقہی لطائف" کے ہے کہ اگر معالج نے اپنی کوتاہی سے مریض کے کسی عضو کو بالکل ہی معطل کر دیا۔ البتہ اس کی زندگی بچ گئی تو اس کو پوری دیت ادا کرنی ہوگی کہ ایک منفعت سے مکمل محرومی مکمل دیت کی موجب ہے اور اگر مریض کی موت واقع ہوگئی تو نصف دیت ادا کرنی ہوگی۔ کیوں کہ اب دیت پورے وجود کی واجب ہوگی۔ اور صورت حال یہ ہے کہ موت میں دو باتوں کو دخل ہے، ایک تو آپریشن اور دوسرے آپریشن میں حد سے تجاوز، پہلی بات میں معالج خطا کار نہیں۔ البتہ دوسرے معاملہ میں اس کی خطاء ہے، اس لئے نصف دیت ہی اس پر واجب ہوگی[2] ...... ماضی قریب کے فقہاء میں شیخ عبدالرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے بھی اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ڈاکٹر کی کوتاہی کی صورت اسی تفصیل کے مطابق اس کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔[3]

تاہم چوں کہ یہ جنایت خطاء ہے۔ اس لئے ابن قیم کا بیان ہے کہ دیت کی ایک تہائی سے کم مقدار ضمان عائد ہو تب تو اسے خود ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو عاقلہ۔ جو اعزہ یا ہم پیشہ لوگ ہو سکتے ہیں۔ ادا کریں گے۔[4]

بلا اجازت آپریشن

(جواب: سوال ۳)

اگر مریض خود اجازت دینے کے موقف میں ہو، یا اس کے اولیاء موجود ہوں تو ان سے اجازت لینا واجب ہے۔ اور باوجود قدرت وامکان کے بلا اجازت آپریشن کیا یا کوئی ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جو امکانی طور پر ہلاکت کا باعث ہوسکتا ہے اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو جاتا رہا تو معالج پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔ گو ولایت کا تعلق اصل میں تو نکاح اور اموال میں تصرف کے حق سے ہے، لیکن فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج اور جسمانی تصرف کے باب میں بھی اس کو کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

[1] المغنی: ۳۱۲/۵ [2] البحر الرائق: ۲۹/۸ [3] کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه: ۱۴۷/۳
[4] زاد المعاد: ۱۴۰/۴ نیز دیکھئے: بدایة المجتهد: ۲۳۳/۲

"قال اقطع يدى فقطعه لاشئ عليه."[1]

ترجمہ: "کہا میرا ہاتھ کاٹ لو، اس نے کاٹ لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔"

غور کیا جائے کہ کھلی ہوئی جنایت بھی اس لئے قصاص ودیت کا موجب نہیں کہ اس میں اذن واجازت شریک ہے۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"الحجام أو الفصاد أو البزاغ أو الختان اذاحجم أو فصد أو بزغ أو ختن باذن صاحبه فسرى الى النفس ومات لم يضمن."[2]

ترجمہ: "پچھنہ اور فصد لگانے والا یا نعلبندی کرنے والا یا ختنہ کنندہ نے پچھنہ لگایا، فصد لگایا، نعلبندی کی یا ختنہ کیا اور یہ سب صاحب معاملہ کی اجازت سے کیا پھر یہ زخم پھیل گیا اور موت واقع ہوگئی تو ضامن نہیں ہوگا۔"

اسی طرح کی بات عالمگیری میں کہی گئی ہے۔[3]

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

"وان ختن صبيا بغير أذن وليه فسرت جنايته ضمن لانه قطع غير ماذون فيه وان فعل ذالك الحاكم أو من له ولايته عليه أو فعله من اذن له لم يضمن لا نه ماذون فيه شرعا."[4]

ترجمہ: "اگر ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کا ختنہ کیا اور اس کا زخم پھیل گیا تو ضامن ہوگا اس لئے کہ اس کے کاٹنے کی اجازت نہیں تھی، اور اگر حاکم یا ایسے شخص نے ختنہ کیا جس کو اس پر ولایت حاصل تھی، یا جس شخص نے کیا اس کو ان دونوں سے اجازت حاصل تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ شرعاً وہ اس کا مجاز ہے۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قیم نے بھی یہی رائے نقل کی ہے، گو، خود ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ معالج کا احسان ہے۔ اس لئے اگر اس کی طرف سے کوئی بے احتیاطی پیش نہ آئی ہو تو اس کو ضامن قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں[5] ...... تاہم کہا جا سکتا ہے کہ اولیاء کی موجودگی میں ان سے اجازت لئے بغیر کسی پر خطر علاج کا طریقہ اختیار کرنا بجائے خود معالج کی کوتاہی اور بے احتیاطی ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے اس نکتہ کو بے غبار کیا ہے کہ معالج کی کوتاہی اور بلا اذن اولیاء اس قسم کے علاج

---

[1] بزازیه: ٣٨٣/٦ [2] الفتاوى السراجيه: ١٤٢ [3] هنديه: ٣٤/٦ [4] المغنى: ٣١٣/٥ [5] زادالمعاد: ١٤١/٢

میں ضمان واجب ہونے کے دو مستقل اسباب ہیں، فرماتے ہیں:

”ویستفاد بمجموع الروایتین، اشتراط عدم التجاوز والاذن لعدم وجوب الضمان حتی اذا عدم احد هما او کلا هما یجب الضمان.“[۱]

ترجمہ: ”دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: مناسب حد سے تجاوز نہ کرنا اور اجازت کا حاصل ہونا۔ اگر ان میں سے ایک یا دونوں شرطیں نہ پائی گئیں تو ضمان واجب ہوگا۔“

خود امام شافعی کی تحریر میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے۔ انہوں نے طبیب کو اس کی کوتاہی نہ پائے جانے کی صورت اس لئے ضامن قرار دیا ہے کہ طبیب نے خود مریض کی اجازت سے یہ عمل کیا ہے۔[۲]

ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت

(جواب: سوال ۴)

اگر مریض یا اس کے اولیاء واعزہ سے آپریشن کی اجازت لینا ممکن نہ ہو اور مرض کی نوعیت ایسی ہو کہ اس طریقہ علاج سے چارہ نہ ہو اور تاخیر وانتظار کی گنجائش بھی نہ ہو، تو ڈاکٹر کا ان کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے۔ لہٰذا گو وہ انسان کی طرف سے ماذون نہیں، لیکن شارع کی طرف سے ماذون و اجازت یافتہ متصور ہوگا۔ انسانی جان کو بچانے کی کوشش کس درجہ اہم فریضہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”ان اضطرالی طعام و شراب لغیرہ فطلبه منه فمنعه ایاه مع غناه عنه فی تلك الحال فمات بذالك ضمنه المطلوب منه.“[۳]

ترجمہ: ”اگر دوسرے کے کھانے یا شراب کے استعمال پر مضطر ہوگیا اور اس سے وہ چیز طلب کی، اس نے اس وقت اس سے مستغنی ہونے کے باوجود منع کردیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو جن صاحب سے مانگا تھا وہ ضامن ہوں گے۔“

اسی طرح اگر کسی شخص کو موقع ہلاکت میں دیکھ کر باوجود قدرت وطاقت کے، اس کو بچانے کی کوشش نہ کی تو گنہگار تو ہوگا ہی۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو اس انسانی فریضہ سے غفلت کی وجہ سے اس کا ضمان بھی ادا کرنا ہوگا۔[۴]

---

[۱] البحرالرائق: ۲۹/۸ [۲] کتاب الام: ۱۷۶/۶ [۳] المغنی: ۳۸/۸ [۴] حوالہ سابق

پس۔ ایسی صورت میں معالج کا یہ عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہوگا اور اگر اس کی کوتاہی اور بے التفاتی کے بغیر مریض کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

محور دوم ...... کیا بیماریاں متعدی ہوتی ہیں؟

ایڈز اور طاعون سے متعلق سوالات اسی تناظر میں ابھرے ہیں کہ میڈیکل سائنس ان کو متعدی بیماری تصور کرتی ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ پہلے خود اس قدیم بحث کی طرف اشارہ کردیا جائے جو امراض میں تعدیہ کی صلاحیت کی بابت ہوتی آئی ہے۔ قرآن مجید نے امراض کے متعدی ہونے اور نہ ہونے کی بابت صراحت کے ساتھ تو کوئی بات نہیں کہی ہے۔ البتہ طاعون کو عذاب الٰہی ''رجز'' سے تعبیر کیا گیا ہے جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا تھا[1] اس سے ایک درجہ میں اس کے متعدی ہونے کا اشارہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔

احادیث اس باب میں دونوں طرح کی ہیں: بعض تعدیہ کی نفی کرتی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے۔ جو روایات نفی کرتی ہیں وہ عام طور پر ''لاعدوی'' کے لفظ سے وارد ہوئی ہیں۔[2]

اسی طرح مجذوم شخص کی بابت منقول ہے کہ آپ ﷺ نے اس کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور ارشاد فرمایا: اللہ کے بھروسہ اور توکل پر ''ثقة بالله وتوكلا عليه.''[3]

جن روایات سے امراض کا متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے یا اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، وہ اس طرح ہیں:

حضرت ابوہریرہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ سے مروی ہے:

''لا توردوا الممرضى على المصح.''[4]

ترجمہ: ''بیماروں کو تندرستوں پر نہ لاؤ۔''

حضرت ابوہریرہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ ہی سے روایت ہے:

''فرمن المجذوم كالفرار من الاسد.''[5]

ترجمہ: ''کوڑھی سے شیر کی طرح بھاگو۔''

طبرانی نے بواسطہ حضرت عبداللہ ابن عباس رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے:

---

[1] اعراف: ۱۳۲

[2] بخاری عن ابی هریره وعبدالله بن عمر: ۲/ ۸۰۹ باب لاعدوی، مسلم عن أبی هریره: ۲۳۰/۲ باب لاعدوی الخ

[3] فتح الباری: ۱۵۹/۱۰　　[4] بخاری: ۸۵۹/۲ باب لاعدوی، مسلم: ۲۳۰/۲

[5] بخاری: ۸۵۰/۲ باب الجذام

"لا تديموا النظر الى المجذومين."[1]

تَرْجَمَہ: "کوڑھیوں کو مسلسل نہ دیکھو۔"

حضرت سعد اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلاتدخلوها وان وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها."[2]

تَرْجَمَہ: "جب تم کسی مقام پر طاعون کی اطلاع پاؤ تو وہاں نہ جاؤ، اور تم جہاں ہو وہیں پھوٹ پڑے تو اس سے باہر نہ جاؤ۔"

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفصیل سے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق کی بابت اہل علم کے نقاط نظر کا ذکر کیا ہے۔ من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ سمجھتے تھے کہ امراض خود طبعاً اور لازماً دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار کا اس میں دخل نہیں۔ اس کی نفی کی گئی ہے۔ جن روایات سے تعدیہ کا ثبوت ظاہر ہے ان کا منشاء یہ ہے کہ اسباب کے درجہ میں تعدیہ بیماری کا سبب وذریعہ بن سکتا ہے لیکن یہ بہر حال مشیت خداوندی کے تابع ہے، ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔[3]

امام نووی نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی جمہور علماء کا نقطہ نظر ہے:

"فهذا الذى ذكر ناه من تصحيح الحديثين والجمع بينهما هو الصواب الذى عليه جمهور العلماء ويتعين المصيراليه."[4]

تَرْجَمَہ: "یہ جو ہم نے دونوں حدیثوں کا صحیح ہونا اور دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت ذکر کی ہے یہی صحیح ہے اور اسی کا قابل قبول ہونا متعین ہے۔"

ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا نظر وخیال سے بڑھ کر مشاہدہ بن چکا ہے اور خدا ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام واقعہ ومشاہدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، اس لئے صحیح یہی ہے کہ بعض امراض جراثیم کے ذریعہ متعدی ہوتے ہیں: البتہ یہ من جملہ اسباب کے ہیں، نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی بیمار سے میل جول پر موقوف ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازماً بیماری کو لے آئے۔ ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہر حال مشیت خداوندی اور قدر الٰہی کے تابع ہے۔

---

[1] فيه ابن لبيد حديثه حسن وبقيته رجاله ثقات، مجمع الزوائد: ۱۰۱/۵ [2] بخاری: ۸۵۳/۲ باب مايذكرفى الطاعون [3] فتح البارى: ۱۶۱/۱۰ باب الجذام [4] شرح مسلم: ۲۳۰/۲

اب اسی کی روشنی میں ان کا سوالات کا جواب دیا جاتا ہے:

مریض ایڈز کا فریضہ

(جواب: سوال ۱)

چوں کہ ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانا اس کے اہل خاندان اور متعلقین کے لئے ضرر اجتماعی ہوسکتا ہے۔ خود اس کا ضرر انفرادی اور شخصی ہے اور خاندان کا ضرر اجتماعی ہے اور انفرادی ضرر یا ضرر کا اندیشہ اجتماعی ضرر اور اندیشہ ضرر کے مقابلہ قابل قبول ہے۔ اس لئے اس پر واجب ہے کہ اپنے ان متعلقین کو صحیح صورت حال سے آگاہ کردے جو اس کے مرض سے متاثر ہوسکتے ہیں یوں بیوی بچوں کے علاوہ عام لوگوں تک یہ مرض خون ہی کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا کٹ جانا، پھٹ جانا یا نکسیر و بواسیر وغیرہ کے ذریعہ خون کا آجانا، پائیریا کے ذریعہ خون کا نکلنا ایسی باتیں ہیں جو کثیر الوقوع ہیں اور ان کی وجہ سے اس کے احباب و متعلقین کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ڈاکٹر کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر پر واجب ہے کہ جب لوگوں کو مریض سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ان کو مطلع کردے، یہ زیادہ سے زیادہ غیبت ہوگی اور غیبت کو جن وجوہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ مسلمان کو شر سے بچایا جائے، امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے الفاظ میں: "تحذیر المسلم من الشر"[1] امام نووی نے چھ اور علامہ شامی نے گیارہ اسباب لکھے ہیں کہ جن کی وجہ سے غیبت اور اظہار عیب جائز ہوجاتا ہے[2] اور ان سب کی روح یہی ہے کہ دینی و دنیوی مضرت کو دفع کرنے، اپنا جائز حق وصول کرنے اور صحیح مشورہ دینے کی غرض سے بہ طور اظہار حقیقت کے اظہار عیب جائز ہے۔

سماج کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۳)

سماج کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے شخص کو تنہا نہ چھوڑے۔ علاج و معالجہ میں اس کی مدد کرے اور احتیاطی تدابیر پر عمل کرتے ہوئے اس سے ربط و تعلق بھی رکھے، طاعون زدہ شہر سے صحت مند لوگوں کے بھاگنے کو جو آپ

[1] احیاء علوم الدین: ۱۵۲/۳ [2] دیکھئے: شرح مسلم: ۳۲۲/۲، ردالمحتار: ۲۶۳/۵، ۲۶۲

ﷺ نے منع فرمایا۔ اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اس سے مریضوں کی دیکھ بھال کرنے والا باقی نہ رہ پائے گا۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

"لو رخص للا صحاء فی الخروج لما بقی فی البلد الا المرضی الذی اقعدهم الطاعون فانکسرت قلوبهم وفقدواالمتعهدین ولم یبق فی البلد من یسقیهم الماء ویطعمهم الطعام وهم یعجزون عن مباشرتهما بانفسهم فیکون ذالك سعیا فی اهلا کهم تحقیقًا."[1]

ترجمہ: "اگر صحت مند لوگوں کو باہر جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں صرف وہ بیمار رہ جائیں گے جن کو طاعون نے معذور کر رکھا ہے تو اس سے ان کی دل شکنی ہوگی، وہ تیمارداروں سے محروم ہوجائیں گے، ان کو کوئی دوا پلانے اور کھانا کھلانے والا بھی نہیں رہے گا اور وہ خود بھی اپنی ان ضروریات کی انجام دہی سے معذور ہوں گے تو گویا یہ یقینی طور پر ان کو ہلاک کرنے کی کوشش کرنے کے مترادف ہوگا۔"

لہٰذا ایسے شخص کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ میں کوئی کمی نہیں کرنی چاہئے جمعہ جماعت اور اجتماعی مواقع پر حاضری میں بھی ان پر پابندی نہیں ہونی چاہئے، گو اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی مقام پر مریضان جذام کی کثرت ہوجائے تو کیا ان کے لئے علیحدہ مسجد تعمیر کردی جائے اور عام مساجد میں آنے سے ان کو روکا جائے؟ لیکن اکثر لوگوں کی رائے یہی ہے کہ وہ مسجدوں میں آیا جایا کریں گے[2] ...... تاہم میرے خیال میں ان تمام اخلاقی، شرعی اور انسانی ہدایات کے باوجود کسی سماج میں ایسے مریضوں کے تئیں نفرت عام ہوجائے اور ان کے لئے سماج میں رہنا دوبھر ہوجائے تو ان لوگوں کی رائے پر عمل کرلینے میں کوئی قباحت نہیں کہ ان کے لئے خصوصی ہاسٹل تعمیر کردیا جائے۔

"یتخذ لهم مکان متفرد عن الاصحاء."[3]

"موسوعہ فقہیہ" میں ہے:

"ذهب المالکیة والشافعیة والحنابلة الی منع المجذوم یتاذی به من مخالطة الا صحاء والا جتماع بالناس."[4]

ترجمہ: "مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے ایسے کوڑھیوں کو صحت مند لوگوں کے ساتھ اختلاط اور اجتماع

---

[1] احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۷۹/۱۲، ۲۷۸ [2] فتح الباری: ۱۶۳/۱۰ [3] حوالہ سابق

[4] الموسوعته الفقهیه: ۷۸/۸

سے منع کیا ہے جن سے گھن محسوس کی جاتی ہو۔"

حنفیہ کے بارے میں "موسوعہ" کے مرتبین نے لکھا ہے کہ ہمیں اس سلسلۂ میں کوئی صراحت نہیں ملی۔ راقم کا خیال ہے کہ حنفیہ "ضرر عام" کو دفع کرنے کے لئے "ضرر خاص" کو گوارا کرنے کے اصول پر جس طور کار بند ہیں۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہی رائے احناف کی بھی ہوگی!

قصداً مرض منتقل کرے؟

(جواب: سوال ۴)

ایڈز کا مریض اگر عمداً دوسروں کو مرض منتقل کرے تو! اگر یہ اس کی موت کا باعث بن جائے تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تو ایسا شخص از راہ قصاص قتل کردیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زہر خورانی کے حکم میں ہے اور ایسی موت موجب قصاص ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ان یسقیه سما اویطعمه شیئا قاتلا فیموت به فهو عمد موجب للقود اذا کان مثله یقتل غالبا."[1]

ترجمہ: "زہر پلائے یا کوئی مہلک چیز کھلائے اور اس سے موت واقع ہوجائے اور اس طرح کی چیز اکثر باعث ہلاکت بن جاتی ہو، تو یہ قتل عمد تصور کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا۔"

یہی رائے مالکیہ کی ہے[2] اور اسی طرح کا ایک قول امام شافعی کا ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے اگر بالغ آدمی کی ضیافت کی گئی، کھانے میں زہر ملایا گیا اور مہمان اپنی لاعلمی کی وجہ سے زہر کھا گیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔[3] فقہاء حنفیہ کے یہاں بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جن سے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسموم غذا کھانے سے موت واقع ہوجائے تب بھی اس پر کوئی ذمہ داری نہیں[4] لیکن ایسی جزئیات کی بابت سمجھنا چاہیے کہ فقہاء نے ان صورتوں کا حکم بیان کیا ہے جب خود میزبان کو بھی کھانے کے مسموم ومہلک ہونے کی اطلاع نہ ہو، ورنہ باوجود علم واطلاع اور قصد وارادہ کے ایسے شخص کو بری الذمہ قرار دینا ناقابل قیاس ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قاتل متسبب پر دیت واجب ہوتی ہے۔ "واما القتل بسبب .... اذا تلف فیه آدمی الدیة علی العاقلة[5]" ....اور قتل سے کم تر نقصان ہوا ہوتب بھی اس پر ضمان

[1] المغنی: ۸/۲۱۲ [2] الفقه علی المذهب الاربعه: ۵/۴۵، ۲۴۴ [3] حواله سابق، المغنی: ۸/۲۱۲
[4] دیکھئے: السراجیه: ۱۱۶ [5] فتح القدیر: ۱۰/۲۱۴

واجب ہوتا ہے اگر اس میں اس کی تعدی کو دخل ہو[1] لہٰذا اگر مریض کے اس عمل کی وجہ سے دوسرے شخص کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اگر موت واقع نہ ہوئی بلکہ صحت کو شدید نقصان پہنچا تو مناسب تاوان واجب ہوگا۔ اور علاوہ اس کے حکومت اس کی مناسب سرزنش بھی کرے گی۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"اذا سقى انسانا شرابا مسموما فمات فعليه التعزير."[2]

تَرْجَمَہ: "کسی انسان کو زہرناک مشروب پلا دیا اور موت واقع ہوگئی تو اس پر تعزیر واجب ہوگی۔"

اگر مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ نہیں تھا، لیکن اس اثر و نتیجہ سے واقف تھا تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کوئی انسان کے ضرر کا باعث بنے تو اس کے اسباب و محرکات کچھ بھی ہوں۔ نقصان کی تلافی اس کی ذمہ داری ہے۔ فقہاء کے یہاں اس طرح کی بے شمار نظائر ہیں، بطور نمونہ ایک دو ذکر کی جاتی ہیں:

"لووضع فى الطريق جمرا فاحترق به شئ كان ضامنا"

تَرْجَمَہ: "اگر راستہ میں چنگاری رکھ دی اور اس سے کوئی چیز جل گئی تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔"

"لو سقط من أيديهم آجر أو حجارة أو خشب فأصاب إنسانا فقتله فانه يجب الدية على عاقلة من سقط ذالك من يده وعليه الكفارة."[3]

تَرْجَمَہ: "اگر ہاتھوں سے پختہ اینٹ یا پتھر یا لکڑی گر گئی اور کسی انسان کو جا لگی اور اس کی موت واقع ہوجائے، تو جس کے ہاتھوں وہ چیز گری ہے اس کے عاقلہ پر دیت اور خود اس پر کفارہ واجب ہوگا۔"

"وكذا اذا صب الماء فى الطريق فعطب به انسان أو دابة وكذا اذا رش الماء أو توضأ."[4]

تَرْجَمَہ: "اسی طرح راستہ میں پانی بہائے اور اس سے انسان یا جانور ہلاک ہوجائے یا پانی کا چھڑکاؤ کیا ہو یا وضو کیا ہو (تو ایسا کرنے والا ضامن ہوگا)"

اور چوں کہ خون دینے والا اپنے اس فعل کے اثر اور منفی و مضر نتیجہ سے واقف تھا، اس لئے گناہ گار بھی ہوگا۔

ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح

(جواب: سوال ۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نکاح بھی ان معاملات میں ہے جو عیب کی وجہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے

[1] حوالہ سابق: ۳۳۰/۱۰ [2] الفتاوى السراجيه: ۱۴۳ [3] هنديه: ۴۲/۶، ۴۱ [4] هدايه مع الفتح: ۳۱۰/۱۰

اگر نکاح کے بعد شوہر میں ایسا عیب پیدا ہو یا نکاح کے وقت موجود تھا لیکن عورت کو مطلع نہیں کیا گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ جن عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق دیا گیا ہے گو ان کی تفصیلات کی بابت اختلاف ہے۔ تاہم بنیادی طور پر وہ دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو جنسی اعتبار سے ایک کو دوسرے کے لئے ناقابل انتفاع بنادیں۔ دوسرے وہ جو قابل نفرت ہوں اور ان کے متعدی ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے برص و جنون۔[1]

امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک شوہر کے نامرد یا مقطوع الذکر ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہیں جس میں عورت تفریق کا مطالبہ کرسکے۔[2] امام محمد کے نزدیک جنون و برص کی وجہ سے بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔[3] اور متاخرین حنفیہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا ہے۔[4] عام طور پر اہل علم نے امام محمد سے عورت کے حق تفریق کو جنون، برص اور جذام تک محدود نقل کیا ہے، لیکن بعض نقول سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حصر و تحدید درست نہیں ہے علامہ کاسانی کا بیان ہے:

"خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط للزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح."[5]

تَرجَمَہ: "نکاح کے لازم ہونے کے لئے ایسے عیوب سے شوہر کا خالی ہونا ضروری ہے کہ جن عیوب کے رہتے ہوئے اس کے ساتھ ضرر اٹھائے بغیر عورت نہ رہ سکتی ہو، جیسے جنون، برص، کوڑھ کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔"

زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کہتے ہیں:

"وقال محمد ترد المراة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الى حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة."[6]

تَرجَمَہ: "امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے فرمایا: اگر شوہر میں ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ عورت اس کے ساتھ نہیں رہ سکتی تو عورت نکاح رد کرسکتی ہے، اس لئے کہ عورت کے لئے اس صورت میں اپنا حق وصول کرنا دشوار ہو جائے گا لہٰذا یہ قطع ذکر اور نامردی کا سا عیب شمار ہوگا۔"

گویا امام محمد کے نزدیک ہر متعدی اور قابل نفرت مرض کی بناء پر عورت مطالبۂ تفریق کرسکتی ہے۔ اور یہی

---

[1] دیکھئے: الشرح الصغير: ٧٠/٢، ٤٦٩، سبل السلام: ١٣٤/١، كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ١٨٠/٤

[2] هدايه: ٤٠١/٢ [3] البحرالرائق: ١٢٦/٤ [4] هنديه: ١٣٤/٦ [5] بدائع الصنائع: ٣٢٧/٢

[6] تبيين الحقائق: ٢٥/٣

شریعت کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ اور اس کے اصول ومقاصد اور روح وقواعد کے مطابق ہے۔[1] ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہوتا ہے کیوں کہ یہ برص وجذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چوں کہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامرد ہی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیہ نفس کی تکمیل نہیں کرسکتی۔ لہٰذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

ایڈز کی بناء پر حمل کا اسقاط

(جواب: سوال ٦)

حمل کے دو مرحلے ہیں ۱۲۰ دنوں کے بعد جب کہ روح پیدا ہوچکی ہے، اس سے پہلے جب کہ روح پیدا نہیں ہوئی ہے۔ روح پیدا ہوچکی ہے تو گو بچہ کے ایڈز سے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو، پھر بھی اسقاط جائز نہیں۔ کہ نفخ روح کے بعد اسقاط حمل کے حرام ہونے پر اجماع واتفاق ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

"اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين."[2]

تَرجَمۂ: "اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے۔"

اور شیخ احمد علیش مالکی فرماتے ہیں:

"التسبب فی اسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم اجماعا وهو من قتل النفس."[3]

تَرجَمۂ: "روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کے ذرائع اختیار کرنا بالاجماع حرام ہے اور یہ قتل نفس کے حکم میں ہے۔"

روح پیدا ہونے سے پہلے عذر کی بناء پر اسقاط کی گنجائش ہے۔ فقہاء نے عذر کی مثال دی ہے کہ ابھی شیر خوار بچہ ماں کی گود میں ہو اور باپ میں اتنی استطاعت نہ ہو کہ کسی اور عورت سے دودھ پلوا سکے۔ تو اس نومولود بچہ کی غذائی ضرورت کے تحت حمل ساقط کرا سکتا ہے تا کہ دودھ بند نہ ہو۔[4] بچہ کا موروثی طور پر ایڈز جیسی بیماری کے ساتھ پیدا ہونا ظاہر ہے کہ اس سے شدید تر عذر ہے۔ اس لئے ۱۲۰ دنوں سے کم کا حمل ساقط کرایا جاسکتا ہے اور عورت شوہر اور محکمہ صحت تینوں ہی اس کے مجاز ہیں۔

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، دوم: ص ۰۷-۱۵۸ مذکورہ بحث اسی کی تلخیص ہے۔

[2] فتاوی ابن تیمیه: ٣١٧/٤ [3] فتح العلی المالك: ٣٩٩/١ [4] ردالمحتار: ٣٨٠/٢

ایڈز کے مریض بچوں کی تعلیم کا مسئلہ

(جواب: سوال ۷)

اگر کسی سماج میں ایڈز کے مریض بچوں کی کثرت ہوجائے تب تو مناسب ہے کہ حکومت اور رفاہی ادارے ایسے معذوروں کے لئے علیحدہ درس گاہیں قائم کریں۔ ''موسوعہ فقہیہ'' کے مؤلفین نے جذام کے مریضوں کے بارے میں فقہاء کی رائے اس طرح نقل کی ہے:

"واذا كثر عدد الجذمى فقال الاكثرون يومرون ان ينفردوا عن مواضع الناس ولايمنعون عن التصرف فى حوائجهم."[1]

تَرجَمہ: ''اگر جذامیوں کی تعداد بڑھ جائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے علیحدہ رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ البتہ ان کو ان کی ضروریات کی بابت تصرف سے منع نہیں کیا جائے گا۔''

ظاہر ہے ان کو عوامی مقامات سے الگ رکھنا اسی وقت ممکن ہوسکے گا جب ان کے لئے الگ درس گاہیں ہوں۔

جہاں اس قسم کے ایک دو مریض ہوں، وہاں عمومی اسکولوں میں ان کا داخلہ کیا جائے گا، البتہ دیگر طلبہ کو اس کے مرض اور احتیاطی تدابیر سے واقف کرادینا ضروری ہوگا۔ بہر حال محض اوہام اور اندیشہ ہائے دور دراز کی وجہ سے ان کو تعلیم سے محروم نہیں رکھا جائے گا۔

والدین کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۸)

والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ شریعت نے بیمار افراد کے ساتھ جس رحم دلانہ سلوک، محبت وشفقت اور رعایت کا حکم دیا ہے۔ اس کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے اور مریض کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے کہ وہ اپنے آپ میں جینے کا حوصلہ پاسکے۔

کیا ایڈز اور اس جیسی بیماریاں مرض موت ہیں؟

(جواب: سوال ۹)

مرض موت کی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں اور ان میں خاصا فرق وتفاوت پایا جاتا ہے۔[2]

---

[1] الموسوعة الفقهية: ١٣٠/١٥   [2] دیکھئے: فتح القدير: ١٥١/٤

حصکفی نے لکھا ہے کہ بیماری یا کسی اور وجہ سے اس کی ہلاکت یقینی ہو اور وہ گھر سے باہر نکل کر اپنی ضروریات خود پوری کرنے سے قاصر ہو۔[1] فقیہ ابواللیث سے منقول ہے کہ وہ مرض موت کے تحقیق کے لئے فریش ہونے کو ضروری قرار نہ دیتے تھے، اس بات کو کافی سمجھتے تھے کہ عام طور پر یہ بیماری ہلاکت تک منتج ہوتی ہو، شامی نے اس کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ صدر شہید کا فتویٰ بھی اسی پر تھا اور یہی امام محمد کے کلام سے ہم آہنگ ہے۔ پھر اس رائے کے حق میں بعض اور مؤیدات بھی نقل کئے ہیں[2] البتہ ایسے امراض جو عام طور پر طویل المدت ہوا کرتے ہیں، وہ اسی وقت مرض موت شمار ہوں گے جب کہ ان میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہو، اگر وہ ایک خاص حد پر آ کر رک گیا اور سال بھر بھی اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوا تو یہ مرض موت شمار نہیں کیا جائے گا، درمختار میں ہے:

"المقعد والمفلوج والمسلول اذا تطاول ولم يقعد فى الفراش كالصحيح ثم رمز شح حدالتطاول سنة، وفى القنية المفلوج والمسلول والمقعدمادام يزداد كالمريض."[3]

ترجمہ: "اپاہج، مفلوج، سل زدہ کا مرض طول پکڑ لے اور فریش نہ ہوا ہو تو صحت مند کی طرح ہے، پھر شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ مرض کے طویل ہونے کی حد ایک سال ہے اور قنیہ میں ہے کہ مفلوج، سل زدہ کا مرض جب تک بڑھتا رہے وہ مریض موت ہی کے حکم میں ہے۔"

اب ان توضیحات کی روشنی میں ایڈز، طاعون اور کینسر وغیرہ امراض کا حکم یہ ہوگا کہ اگر بیماری ناقابل علاج ہے اور طبی اصول تحقیق کے مطابق مرض میں اضافہ کا سلسلہ جاری ہے، تو یہ مرض موت ہی کی کیفیت ہے اور اگر ایک سطح پر آ کر مرض رک گیا ہے اور سال بھر سے یہی کیفیت ہے تو موجودہ صورت حال میں یہ مرض موت متصور نہیں ہوگا۔

ترکہ، اقرار، وصیت اور طلاق وغیرہ احکام وتصرفات جو مرض موت سے متاثر ہوتے ہیں، میں اسی اصول کے احکام جاری ہوں گے۔

طاعون زدہ علاقہ میں آمد ورفت پر پابندی

(جواب: سوال ۱۰)

حکومت کا اس طرح کی پابندی لگانا درست ہے اور آپ ﷺ کے اس ارشاد کے مطابق ہے جو حضرت سعد اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے منقول ہے کہ:

---

[1] الدرالمختار مع الرد: ۵۲۰/۲ [2] الردمع الدر: ۵۲۰/۲، ۲۱ [3] الدرالمختار: ۵۶۱/۲، نیز دیکھئے: هندیه: ۴۶۳/۱

"اذا سمعتم بالطاعون فی أرض فلا تدخلوها وان وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها."[1]

تَرْجَمَہ: "جب تم کسی سرزمین میں طاعون کی اطلاع پاؤ تو داخل نہ ہو، اور اگر جہاں تم ہو وہیں طاعون پھوٹ پڑے تو اس مقام سے باہر نہ جاؤ۔"

جب اسباب کے درجہ میں ان امراض کا متعدی ہونا ثابت ہے تو صحت عامہ کی حفاظت کے لئے اس قسم کی تدابیر از قبیل واجبات ہیں۔ طاعون وجذام اور اس سلسلہ میں احتیاط وتوکل کے موضوع پر امام غزالی اور حافظ ابن قیم رَحِمَهُمَااللّٰهُ تَعَالٰیٰ نے اسرار شریعت کے رمز شناس اور فن طب کے غواص وشناور کی حیثیت سے جو کلام کیا ہے۔ وہ اس باب میں خضر طریق ہے۔ امام غزالی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر کے لوگوں کو باہر جانے سے اس لئے روکا گیا ہے کہ وہاں جو لوگ بہ ظاہر صحت مند نظر آتے ہیں، ان کا بھی طاعون سے متاثر ہونا بعید نہیں کیوں کہ ابتدائی مرحلہ میں بیماریوں کا اثر ظاہر نہیں ہوپاتا' اب یہ دوسری جگہ آمد و رفت کریں تو بیماری متعدی ہوسکتی ہے۔[2] ابن قیم نے باہر سے اس شہر میں داخلہ کی ممانعت پر جو حکمتیں بیان فرمائی ہیں، ان میں ایک یہی ہے کہ مجاورت اور اختلاط ایسی بیماریوں کو پروان چڑھاتی ہے، اس لئے جو لوگ باہر ہیں اور صحت مند ہیں، ان کا اپنی صحت کو ناحق خطرہ میں ڈالنا مناسب نہیں۔[3]

گو شارحین حدیث کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت واجب کے درجہ میں ہے یا ممانعت تنزیہی ہے؟ اور بہ قول حافظ ابن حجر و بغوی یہ ممانعت واجب کے درجہ میں نہیں ہے[4] اور یہی بات اس اصول سے ہم آہنگ بھی ہے کہ جہاں ممانعت کسی شرعی قباحت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ طبی اور طبعی مصلحت کے تحت ہو، جس کو اصولیین "نہی ارشاد" کہتے ہیں، وہاں حرمت متصور نہیں ہوتی لیکن چوں کہ یہاں اس شخص کے فعل سے عمومی صحت و بیماری متعلق ہوگئی ہے اور حکومت کو مفاد عامہ کی رعایت کرتے ہوئے بعض خصوصی پابندیاں عائد کرنے کا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے بڑھتے ہوئے گراں فروشی کے رجحان کو روکنے کے لئے "تسعیر" (نرخ متعین کرنے) کی اجازت دی ہے[5] اس لئے یہاں بھی صحت عامہ کی حفاظت کے لئے حکومت اس طرح کی پابندیاں عائد کرسکتی ہے یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ اس ممانعت کو حرمت کا درجہ حاصل نہ ہو، مگر ابن حجر رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰیٰ نے اکثر اہل علم سے اس کی حرمت نقل کی ہے۔[6] ایسی صورت میں یہ پابندی صرف حکومت ہی کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ شریعت کی طرف سے بھی ہوگی۔

---

[1] بخاری: ۸۵۲/۲ باب مایذ کرفی الطاعون [2] احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۷۸/۱۲
[3] الطب النبوی: ٣٤ [4] فتح الباری: ۱۷۸/۱۰ [5] درمختار علی هامش الرد: ۲۸۳/٥ [6] فتح الباری: ۱۸۹/۱۰

ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے جانا

(جواب: سوال ۱۱)

طاعون زدہ شہر میں جن لوگوں کا مریض طاعون ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے ان کا تو بہر حال دوسری جگہ جانا جائز نہیں۔ البتہ صحت مند لوگوں کا اس شہر سے باہر جانا اگر از راہ فرار نہ ہو، بلکہ کسی اور ضرورت و مصلحت کے تحت ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح جو لوگ باہر ہوں اور کسی خاص ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا چاہیں، ان کے لئے بھی اجازت ہے۔ امام نووی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

"وفی هذه الا حأديث منع القدوم علی بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرارامن ذالك. اما الخروج لعارض فلا باس به وهذا الذی ذكر ناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور قال القاضی هو قول الا كثرين."[1]

تَرْجَمَہ: "ان احادیث میں طاعون زدہ شہر میں داخلہ اور وہاں سے راہ فرار اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔ اگر کوئی اور عذر پیش آ جائے اور اس کی وجہ سے نکلے تو حرج نہیں۔ یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے ہمارا (شوافع) مذہب بھی ہے اور جمہور کا بھی، اور قاضی کا بیان ہے کہ یہی اکثر حضرات کی رائے ہے۔"

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے:

"واتفقوا علی جواز الخروج لشغل وغرض غير الفرار."[2]

علامہ مرتضیٰ زبیدی کا بیان ہے:

"واتفقوا علی جواز الخروج لشغل وغرض غير الفرار."[3]

تَرْجَمَہ: "طاعون سے فرار کے سوا کسی اور مقصد کے تحت طاعون زدہ شہر سے نکلنے کے جائز ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے۔"

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر طاعون زدہ شہر سے نکلنے میں خالصتاً کوئی اور مقصد ہو، فرار بالکل پیش نظر نہ ہو۔ مثلاً سفر کی تیاری پہلے سے کر چکا تھا کہ اتفاق سے طاعون پھوٹ پڑا تب تو اتفاق ہے کہ سفر میں کوئی قباحت نہیں، البتہ اگر سفر کا مقصد تو کچھ اور ہو لیکن ضمنی طور پر یہ خیال بھی ہو کہ اسی بہانہ اس طاعون زدہ شہر سے بھی راحت نصیب ہوگی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو مباح قرار دیا ہے "طاعون

[1] شرح مسلم: ۲۲۸/۲ [2] حوالہ سابق: ۲۲۹/۲ [3] اتحاف السادة المتقين: ۲۸۱/۱۲

عمواس'' کے موقع سے حضرت عمر رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهُ کی سرحد شام سے واپسی کو اسی پر محمول کیا گیا ہے۔[1]

جہاں تک طاعون زدہ شہر میں کسی ضرورت کے تحت واپسی کی بات ہے تو یہ بہ درجہ اولیٰ جائز ہوگا، اس لئے کہ اب اس کی واپسی سے دوسروں کی صحت کو خطرہ نہیں ہے بلکہ اپنے اہل وعیال کے خیال سے وہ اپنی صحت کو خطرہ میں ڈال کر ایثار سے کام لے رہا ہے، خاص طور پر طبی کارکنان اور ریلیف کے لوگ جو مریضوں کی مدد کے لئے شہر میں داخل ہوں۔ عنداللہ ماجور بھی ہوں گے۔ امام غزالی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰی نے بھی اس مقصد سے شہر میں آنے کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ:

"لا ينهى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على رجاء دفع ضرر عن كيفية المسلمين."[2]

تَرْجَمَہ: ''طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا کہ یہ عام مسلمان جس ضرر میں مبتلا ہیں، ان کو بچانے کی امید پر اپنے لئے ایک موہوم نقصان کے خطرہ کو گوارا کرنا ہے۔''

محور سوم...... شرعی مصلحتوں کی بناء پر غیبت

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت میں غیبت، چغلخوری اور مسلمانوں کے عیوب اور کوتاہیوں کا اظہار بدترین گناہ اور شدید معصیت ہے اور ستر و راز پوشی اسی قدر مطلوب و پسندیدہ ہے۔ لیکن اصل میں یہ احکام مقاصد ونتائج کے تابع ہیں۔ اگر کسی درست شرعی مصلحت کے تحت غیبت اور افشاء راز کی حاجت پڑ جائے تو پھر یہی عمل کبھی جائز اور کبھی بہ تقاضاء مصلحت واجب بھی ہوجاتا ہے، اس لئے محدثین نے جہاں غیبت کی شناعت پر عنوان باندھا ہے، ان مواقع کی بھی نشاندہی فرمائی ہے جن میں غیبت جائز ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

"باب مايجوز من اغتياب اهل الفساد والريب."[3]

تَرْجَمَہ: ''اہل فساد و ریب کی غیبت جائز ہونے کا بیان۔''

اور پھر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے حاضری کی اجازت چاہی، تو آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ایک طرف از راہ اخلاق و طبعی ملاطفت ونرم خوئی اس کو باریابی کی اجازت بھی مرحمت فرمائی اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہ رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهَا سے اس کی بابت یہ بھی فرمایا کہ خاندان کا بدترین شخص ہے "بئس اخوالعشيرة."[4] اس کے علاوہ ثابت ہے کہ حضرت ہند رَضِیَ اللهُ تَعَالٰی عَنْهَا بنت عتبہ نے

---

[1] فتح الباری: ۱۸۸/۱۰ [2] احياء علوم الدين مع الاتحاف: ۲۸۰/۱۲

[3] بخاری: ۸۹۱/۲، باب لم يكن النبی فاحشا ولا متفحشا [4] حواله سابق

آپ ﷺ سے اپنے شوہر حضرت ابو سفیان رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ کی جانب سے نفقہ میں تنگی برتنے کی شکایت کی، اور آپ ﷺ نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی۔[1] حضرت فاطمہ بنت قیس نے دو اشخاص سے آئے ہوئے پیام نکاح کی بابت استفسار کیا تو آپ ﷺ نے اس کو قبول نہ کرنے کا مشورہ دیا اور ان کی کمزوریوں کا ذکر فرمایا[2]
حضرات صحابہ کرام سے بھی کسی مصلحت یا اصلاح کے لئے بعض لوگوں کی خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر کرنا ثابت ہے۔

اس لئے فقہاء نے ازالۂ ظلم، دفع ضرر اور کسی جائز شرعی مصلحت کے حصول کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے[3] میں صرف حافظ ابن حجر کی ایک مختصر، اصولی اور جامع تحریر نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

"قال العلماء: تباح الغيبة في كل غرض صحيح شرعاحيث يتعين طريقاالى الوصول اليه بها، كالتظلم والا ستعانه على تغيير المنكر، والاستفتاء والمحاكمة والتحذيرمن العشر ويدخل فيه تجريح الرواة والشهودواعلام من له ولاية عامة بسيرة من هوتحت يده وجواب الاستشارة في نكاح اوعقدمن العقود وكذامن راى متفقها يترددالى مبتدع اوفاسق ويخاف عليه الاقتداء به وممن تجوز غيبتهم من يتجاهر بالفسق اوالظلم اوالبدعة."[4]

تَرجَمَہ: "علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسے مقصد کے لئے غیبت جائز ہے جو شرعاً درست ہو اور اس کے سوا اس مقصد کے حصول کا کوئی اور راستہ نہ ہو، جیسے: ظلم کی مدافعت، اصلاح منکرات میں مدد حاصل کرنا، فتویٰ دریافت کرنا، قاضی کے یہاں مقدمہ لے جانا، دوسروں کو کسی کے شر سے بچانا، اسی میں یہ بھی داخل ہے کہ راویوں اور گواہان پر جرح کی جائے، ذمہ داروں کو ان ماتحتوں کے حالات سے باخبر کیا جائے، نکاح یا کسی اور معاملہ سے متعلق مشورہ خواہ کو مشورہ دیا جائے، کسی طالب علم کو بدعتی یا فاسق شخص کے پاس آمد ورفت کرتے دیکھا جائے اور اس کے اس سے متاثر ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو آگاہ کردیا جائے، نیز جو لوگ علانیہ ظلم وفسق یا بدعت میں مبتلا ہوں، ان کی غیبت کرنا بھی جائز ہے۔"

اب غیبت اور افشاء راز سے متعلق اسی اصول کی روشنی میں ان سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

جب ڈاکٹر کے لئے مریض کا عیب ظاہر کرنا جائز ہے

(جواب: سوال ۱)

اگر لڑکی کے لوگوں نے معالج سے اس عیب کی بابت دریافت نہیں کیا، تب بھی معالج کے لئے لڑکی والوں

[1] بخاری: ۸۰۸/۲، دیوبند [2] مسلم: ۴۸۳/۱

[3] دیکھئے: خلاصة الفتاوی: ۳۷٦/٤، ردالمحتار: ۲٦۳/٥، شرح مسلم للنووی: ۳۲۲/۲ [4] فتح الباری: ٤۷۲/۱۰

کو اس کی اطلاع کر دینا جائز ہے، کیوں کہ اس سے ایک طرف وہ دھوکہ سے محفوظ رہیں گے اور دوسری طرف مرد بھی آئندہ زندگی کی ناخوش گواری اور باہمی ناچاقی کی ابتلاء سے محفوظ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے استمزاج وطلب مشورہ کی قید لگائے بغیر بھی مطلق اس مقصد کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

"فتباح غيبة مجهول ومتظاهر بقبيح ولمصاهرة الخ." [1]

تَرجَمہ: "نامعلوم اور علانیہ برائیوں میں مبتلاء شخص کی، نیز رشتہ کی بابت غیبت جائز ہے۔"

پس اگر لڑکی کے لوگوں نے اس بابت استفسار کیا تب تو صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب ہوگا اور حقائق کو چھپائے تو یہ خود بھی دھوکہ دہی کا گناہ گار ہوگا کیوں کہ کسی بھی مسلمان کو صحیح مشورہ دینا واجب ہے۔ امام نووی رقم طراز ہیں:

"ويجب على المشاور ان لايخفى حاله بل يذكر المساوى التى فيه بنية النصيحة." [2]

تَرجَمہ: "مشورہ دینے والے پر واجب ہے کہ صورت حال کو چھپائے نہیں، بلکہ جس کے متعلق مشورہ لیا جا رہا ہو، بہ نیت خیر خواہی ان کی برائیاں ذکر کر دے۔"

(جواب: سوال ۲)

چوں کہ اس صورت میں افشاء راز سے نہ صرف ایک مسلمان بلکہ ایک مسلمان خاندان کو شر سے بچانا ہے، اس لئے اس صورت مین بھی معالج کے لئے افشاء راز جائز ہے۔

(جواب: سوال ۳)

اس صورت میں بھی دوسرے فریق کے دریافت کرنے پر صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب، ورنہ جائز ہے۔

(جواب: سوال ۵)

فقہ کے متفق علیہ اور مسلمہ قواعد میں سے جن پر نصوص اور آیات وروایات کی قوت وتائید بھی ہے۔ ایک یہ ہے کہ:

"يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام." [3]

---

[1] الدر المختار: ۳٦٢/٥ [2] رياض الصالحين: ٥٨١ باب مايباح من الغيبة

[3] الاشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٧

چنانچہ معالج کی طرف سے صحیح اطلاع گو ڈرائیور اور پائلٹ کے لئے باعث ضرر ہے۔ لیکن اس سے پہلو تہی کی صورت عام لوگوں کو جو شدید ضرر پہنچ سکتا ہے، وہ زیادہ قابل لحاظ ہے، لہٰذا ان حالات میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کردے۔

ناجائز بچہ کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۶)

حدود وفحشاء کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ ممکن حد تک ستر اور پردہ داری افضل ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"والشهادة فی الحدود يخير فيها الشاهد بين الستر والاظهار لانه بين حسبتين اقامة الحد والتوقی عن الهتك والستر افضل."[1]

ترجمہ: "حدود کی بابت شہادت کے معاملہ میں گواہ کو ستر اور اظہار کے درمیان اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ دو نیکیوں کے درمیان ہے، حد شرعی کا قائم کرنا، مسلمان کی ہتک عزت سے بچنا، البتہ ستر افضل ہے۔"

اور فقہاء کی یہ رائے خود آپ ﷺ کے ارشاد پر مبنی ہے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

"من ستر مسلما ستره الله فی الدنيا والاخرة."[2]

ترجمہ: "جس نے کسی مسلمان کی برائی کا ستر کیا، اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کا ستر کرے گا۔"

دوسری طرف حیات انسانی کا تحفظ وبقاء جس درجہ اہم ہے، وہ بھی محتاج اظہار نہیں کہ کسی اجنبی کی جان بچانے کے لئے ضرورت پڑے تو نماز کا توڑنا بھی واجب ہے[3] ....اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ:

"ينبغی للملتقط اذا كان لايريد الا نفاق من مال نفسه ان يرفع الامر الی الامام."[4]

ترجمہ: "جو کسی گم شدہ کو پائے تو اگر اپنے مال سے اس کے اخراجات ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو تو معاملہ کو حاکم کے سپرد کردینا چاہیے۔"

---

[1] هدايه مع الفتح: ۳٦۷/۷ [2] دیکھئے: نصب الرايه: ۷۹/٤، بحواله: بخاری ومسلم

[3] هنديه: ۱۰۹/۱ [4] خانيه: ۳۹٦/۳

پس ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اگر بچہ کی ماں کی شناخت اور اظہار کئے بغیر بچہ کے متعلق اطلاع دینا اور اس کی جان بچانا ممکن ہو تب تو ایسا ہی کرے اور سرکاری یا کسی ایسے غیر سرکاری ادارہ کو اس سے مطلع کردے، جو ایسے بچوں کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہو، اور اگر اس بچہ کی پرورش اور بقاء اس کے بغیر ممکن نہ ہو کہ اس عورت کا راز فاش کیا جائے، تو پھر اس کے بارے میں اظہار جائز ہے کہ انسانی زندگی کا تحفظ بہر حال زیادہ اہم ہے۔

علاج بہ ذریعہ شراب

(جواب: سوال ۷)

یہ مسئلہ حرام اشیاء سے علاج کے جواز وعدم جواز سے متعلق ہے، گو متقدمین کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رائے تھا، لیکن متاخرین اور فقہاء معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں، بطور نمونہ زیلعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کی ایک عبارت نقل کی جاتی ہے:

"وفي النهاية: يجوز التداوي بالمحرم كالخمر والبول اذا اخبره طبيب مسلم ان فيه شفاء ولم يجد غيره من المباح مايقوم مقامه والحرمة ترتفع للضرورة فلم يكن متداويا بالحرام."[1]

تَرجَمَہ: "نہایہ میں ہے: حرام اشیاء جیسے شراب اور پیشاب سے علاج جائز ہے بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفاء کی خبر دی ہو اور اس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو، کیوں کہ ضرورت کے موقع پر حرمت ختم ہوجاتی ہے۔ لہٰذا وہ حرام سے علاج کا مرتکب ہی نہیں ہوا۔"

رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب ازراہ علاج پینے کی اجازت دینا[2] اور حضرت ابو جحیفہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کو سونے کی ناک بنوانے کی ہدایت فرمانا[3] اس کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے۔ اس لئے خود شراب کے ذریعہ شراب نوشی کا علاج کرنا جائز ودرست ہے۔

مجرمین کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۸)

اگر مریض اصلاح حال پر آمادہ نہ ہو تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے متعلقہ افراد، محکمہ جات یا حکومت کو اس کی اطلاع کردینی چاہیے کہ گو اس سے اس شخص کی ایک ذاتی منفعت فوت ہورہی ہے لیکن "دفع مفسدہ"

[1] تبيين الحقائق: ۳۳/۶ [2] ترمذی: ۲۱/۱ باب ماجاء في بول مايوكل لحمه [3] ابوداؤد: ۵۸۱/۲

(برائی سے بچانے) کو "جلب منفعت" (نفع حاصل کرنے) پر ترجیح حاصل ہے۔

بے گناہ شخص کی براءت کے لئے اظہار حقیقت

(جواب: سوال ۹)

شہادت دینا فرض ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

"لاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اٰثم قلبه." [1]

تَرْجَمَہ: "گواہی کو نہ چھپایا کرو، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گناہ گار ہے۔"

یہ فرضیت دو صورتوں سے متعلق ہے۔ ایک اس وقت جب مدعی گواہی دینے کا مطالبہ کرے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"ولايسعهم كتمانها اذا طالبهم المدعي." [2]

تَرْجَمَہ: "مدعی کے مطالبہ کے بعد گواہی چھپانے کی گنجائش نہیں۔"

دوسرے گواس سے گواہی دینے کی خواہش نہ کی جائے اور نہ فریق کو اس کا گواہ ہونا معلوم ہو، مگر وہ جانتا ہو کہ اگر اس نے گواہی نہ دی تو ایک شخص حق سے محروم ہوجائے گا یا ناحق ماخوذ ہوجائے گا۔ بابرتی کے الفاظ ہیں:

"ويعلم الشاهد انه ان لم يشهد يضيع حقه فانه يجب عليه الشهادة." [3]

تَرْجَمَہ: "گواہ کو معلوم ہو کہ اگر اس نے گواہی نہیں دی تو اس کا حق ضائع ہوجائے گا، تو ایسی صورت میں اس پر گواہی واجب ہے۔"

لہٰذا ایسی صورت میں کہ ڈاکٹر ہی کی گواہی پر ایک بے قصور شخص بری الذمہ ہوسکتا ہے۔ ڈاکٹر کے لئے راز داری سے کام لینا جائز نہیں اور حقیقت حال کا اظہار واجب ہے۔

(جواب: سوال ۱۰)

اہل خانہ کو صحیح صورت حال سے مطلع کر دینا چاہیے، تفصیل محور: ۲ کے جواب میں گذر چکی ہے۔

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب.

---

[1] البقرة: ۲۸۳ [2] هدايه مع الفتح: ۳٦٥/۷

[3] عنايه مع الفتح: ۳٦٦/۷، نیز دیکھئے: فتح القدير: ۳٦٥/۷ كتاب الشهادات

اعضاء کی پیوند کاری

''مورخہ یکم تا ۳/ اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد یونیورسٹی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا پہلا سمینار منعقد ہوا۔ اس سمینار میں تین موضوعات زیر بحث تھے۔ جن میں ایک مسئلہ اعضاء کی پیوند کاری کا بھی تھا۔ اسی موقع سے سمینار میں یہ تحریر پیش کی گئی..... اس سمینار میں تو اس مسئلہ پر کوئی بات طے نہ ہوسکی، لیکن آئندہ سمینار منعقدہ ۸/ تا ۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء (جامعہ ہمدرد دہلی) میں قریب قریب اتفاق رائے سے اس مسئلہ پر علماء نے وہ فیصلہ کیا جس کا ذکر مقالہ کے آخر میں موجود ہے۔''

❶ انسانی جسم میں ازراہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوندی کاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گو اختلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علیحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوند کاری کرسکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے:

''فاذا انفصل استحق الدفن ككله والا عادة صرف له عن جهة الاستحقاق.''

تَرجَمَہ: ''پس جب کہ کوئی جزء بدن سے جدا ہوگیا تو وہ مستحق دفن ہوگیا جیسے کل بدن اور اس جزء کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے حق سے روکنا ہے۔''

امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے انتفاع از قبیل اہانت نہیں ہے:

''ولا اهانة في استعمال جزء منه.''[1]

تَرجَمَہ: ''اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔''

لیکن اس باب میں فتویٰ امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی رکھا ہے۔

---

[1] بدائع الصنائع: ۱۳۲/۵

قائلین کی دلیل

❷ اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری کا ہے، جن حضرات نے اعضاء کی پیوند کاری کو بھی ضرورۃً جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق ''ضرورت'' کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں (الضرورات تبیح المحظورات) یا یہ قاعدہ کہ مشقت پیدا ہو جائے تو یسر و آسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے (المشقة تجلب التيسير) اور خود ان قواعد میں قرآن مجید کی وہ آیات پیش نظر ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے، یا حالتِ اکراہ میں کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

مانعین کی دلیل

❸ جن لوگوں نے اعضاء کی پیوند کاری سے منع کیا ہے گو انہوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علیحدہ شدہ اعضاء کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں کہ خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک و حرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو[1]۔

چنانچہ امام ابو یوسف نے ناپاک اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ "ادخل المرارة فی اصبعه للتداوی قال ابو حنيفة لا يجوز وعند ابی يوسف يجوزو عليه الفتوىٰ" ...... (از راہ علاج اپنی انگلی میں پت داخل کرے تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا۔ ایسا جائز نہ ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے)

یہ مشہور مسئلہ ہے کہ صاحبین نے بطور علاج پیشاب کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

"وقالا لاباس بابوال الابل ولحم الفرس للتداوی."[2]

تَرْجَمَہ: ''صاحبین کے نزدیک از راہ علاج گھوڑے کے گوشت اور اونٹ کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔''

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"اكل خرء الحمام فی الدواء لاباس به."[3]

[1] البحرالرائق: ٨١/٦　[2] ردالمحتار: ٢١٦/٥　[3] الهنديه: ٣٥٥/٥

ترجمہ: ''دوا میں کبوتر کی بیٹ کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔''

یہیں سے معلوم ہوا کہ حرام اشیاء کا بھی علاجاً استعمال کرنا درست ہے، امام ابوحنیفہ نے گو حرام اشیاء سے علاج کو منع کیا ہے مگر فتویٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کے قول پر ہے، جو بعض احادیث کی بناء پر اس کو درست قرار دیتے ہیں، عالمگیری میں ہے۔

''یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتداوی اذا اخبره طبیب مسلم ان شفائه فیه ولم یجد فی المباح مایقوم مقامه، وان قال الطبیب یستعجل شفائك فیه وجهان.''[1]

ترجمہ: ''کسی مریض کو بطور علاج، مردار کھانا خون اور پیشاب کا پینا جائز ہے۔ بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب اس بات کی اطلاع دے کہ اس کے لئے اس میں شفاء ہے اور جائز چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہ ملے جو اس کی جگہ لے سکے، اور اگر طبیب کہے کہ اس کے ذریعہ جلد شفا ہوگی (گو دوسری مباح چیزوں سے بدیر صحت یابی متوقع ہو) تو ایسی صورت میں دو قول ہیں۔''

یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے ایک صحابی کو سونے کی ناک بنانے کی اجازت دی۔ حالاں کہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے۔ اسی حدیث کی بناء پر فقہاء نے دانت وغیرہ میں سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

اصل علت جو مانعین کے پیش نظر ہے، وہ انسانی حرمت وکرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید وفروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں، چند بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

''وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجزبیعه والانتفاع به لان الأدمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شئ من اجزائه مهانا مبتذلا.''[2]

ترجمہ: ''یعنی انسان کے بال سے نہ انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ آدمی قابل تکریم ہے نہ کہ قابل صرف کوئی چیز، پس جائز نہیں ہے کہ اس کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔''

''ان شعر الأدمی لاینتفع به اکراما للانسان قیل: الانتفاع باجزاء الأدمی لم یجز لنجاسته و قیل للکرامة وهوالصحیح.''[3]

[1] الفتاوی الهندیه: ۳۵۵/۵ [2] المبسوط: ۱۲۵/۱۵ [3] المبسوط: ۱۲۵/۱۵

تَرْجَمَہ: ”بے شک آدمی کے بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی کرامت کی وجہ سے جائز نہیں، اور یہی صحیح ہے۔“

اور چوں کہ حرمت و کرامت میں زندہ و مردہ دونوں مساوی ہیں اس لئے نہ زندہ انسان کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح روایت وہ حدیث ہے کہ ”مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو توڑنا۔ ”کسر عظم المیت ککسر عظم الحی.“[1]

کیا پیوندکاری میں انسانی اہانت ہے؟

❹ اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوندکاری کا طریقہ ”اہانتِ انسان“ میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان و مال کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

❺ پیوندکاری کے اہانتِ انسان ہونے کے سلسلۂ میں یہ بات قبل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم و محترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا لیکن کتاب و سنت نے تکریم و اہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حدود مقرر نہیں کی ہیں اور اہلِ علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو انسانی عرف و عادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطۂ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”قال الفقهاء ایضاً کل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فیه ولا فی اللغة یرجع فیه الی العرف کالحرز فی السرقة.“[2]

تَرْجَمَہ: ”فقہاء نے کہا کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سرقہ میں حفاظت کا مصداق۔“

❻ پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف و عادت کی بعض صورتیں زمانہ و علاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ و وقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی ایک حکم کو بہتر اور

[1] الفتاوی الهندیه: ۳۵۴/۵ [2] اصول الفقه الاسلامی: ۸۳۱/۲

درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اسی کو قبیح و نادرست امام ابو اسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

"والمتبد لہ منها مایکون متبدلا فی العادة من حسن الی قبح و بالعکس مثل کشف الرأس فانه یختلف بحسب البقاع فی الواقع فهولذی المروات قبیح فی البلاد المشرقیة وغیر قبیح فی البلاد المغربیة فالحکم الشرعی یختلف باختلاف ذالك فیکون عند أهل المشرق قادحاً فی العدالة وعند أهل المغرب غیر قادح." [1]

ترجمہ: "بعض چیزیں حسن سے قبح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھولنا مشرقی ممالک میں قبح ہے مگر مغربی ممالک میں قبح نہیں ہے، اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہو جائے گا۔ چنانچہ اہلِ مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہل مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔"

پس جب اہانت و اکرام کے متعلق شریعت نے متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف و عادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو۔ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین نہیں سمجھا جاتا اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دے دے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے اور نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا ہے اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کر جاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے۔

پھر یہ بات کہ ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاسکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہو چکا ہے حالاں کہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً توہین انسانی باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہیے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے، اس میں شبہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی عضو سے انتفاع میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے مگر یہ استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، بخلاف خون کے کہ اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں بلکہ دوسری ٹھوس اور سیال

---

[1] الموافقات: ۲/۲۰۹، ۲۱۰

اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ گو اعضاء کی پیوند کاری کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے انتفاع کو حرام نہیں کہتے اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہوسکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ کا بیان ہے کہ ''یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا چاہیے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں[1]'' پس چوں کہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے انتفاع کے ایسے طریقے ایجاد ہوگئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے، اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہیے۔

تحفظ انسانی کے لئے اہانت محترم

۷ دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے از راہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

''والذی رعف فلایرقاء دمه فارا دان یکتب بدمه علی جبهته شیئاً من القرآن قال ابو بکر یجوز، وقیل له لو کتب له بالبول قال لو کان به شفاء لاباس به قیل لو کتب علی جلد میتة قال ان کان منه شفاء جاز.''[2]

تَرجَمَہ: ''جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے تو ابو بکر کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ ان سے سوال کیا گیا اگر پیشاب سے لکھے تو کہا: اگر اس سے شفاء ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا: اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفاء ہوتی ہو تو جائز ہے۔''

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، فرماتے ہیں:

''لو ان حاملا ماتت وفی بطنها ولد یضطرب فان کان غالب الظن انه ولد حی

[1] کفایت المفتی: ۱۴۳/۹ [2] خلاصة الفتاویٰ: ۳۶۱/٤

وهو فی مدة یعیش غالباً فانه یشق بطنها لان فیه احیاء الادمی فترك تعظیم الادمی أهون من مباشرة سبب الموت.''[۱]

تَرجَمَہ: ''اگر کوئی حاملہ مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ایک انسان کی زندگی بچانا ہے اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی تعظیم وتکریم کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔''

ماں کی موت ہوجائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جارہا ہے۔ ''لان ذالك تسبب فی احیاء نفس محترمة بترك تعظیم المیت[۲]''...... اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھاسکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھاسکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے۔ ''وقال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وهو اولی لان حرمة الحی اعظم[۳]'' فقہاء حنابلہ میں ابوالخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ ''واختار ابو الخطاب ان له اكله.''[۴]

امام قرطبی لکھتے ہیں:

''ثم اذا وجد المضطر میتة وخنزیر او لحم ابن آدم اكل المیتة لانها حلال فی حال والخنزیر وابن آدم لا یحل بحال ولا یاكل ابن آدم ولو مات قاله علماء ناوبه قال احمد وداؤد ...... وقال الشافعی یا كل لحم ابن آدم.''[۵]

تَرجَمَہ: ''جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے گا اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہوجاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے نہ انسان کے لئے اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مرجائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے .... امام شافعی آدمی کا گوشت کھانے کو جائز لکھتے ہیں۔''

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی

---

[۱] تحفة الفقهاء: ۳۴۳/۳　[۲] البحرالرائق: ۲۰۵/۸　[۳] المغنی: ۳۳۵/۹　[۴] حواله سابق
[۵] الجامع لاحكام القرآن: ۲۲۹/۲

امید ہے تو کھالے ...... "الصحیح عندی ان لایاکل الادمی الا اذا تحقق ان ذلك ینجیه ویحییه."[1]

اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے[2] ...... اور ناقلین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے "اباح الشافعی اکل لحوم الانبیاء"[3] ...... معلوم ہوتا ہے کہ چوں کہ اس پر اہل علم نے گرفت کی اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا، ابن نجیم لکھتے ہیں:

"قالوا یخرج مالو کان المیت نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لا نه حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر."[4]

تَرجَمَہ: "انہوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کی نعش کی حرمت مضطر کی بھوک سے بڑھی ہوئی ہے۔"

بعض فقہی جزئیات سے شبہ

❾ زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکرہ (مجبور) کے لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ کھائے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما الفرع الذی لا یباح ولا یرخص بالا کراه اصلا فهو قتل المسلم لغیر حق سواء کان الاکراه ناقصا اوتاما وکذا قطع عضومن اعضائه ولو اذن له المکره علیه فقال للمکره افعل لا یباح له ان یفعل.[5]

تَرجَمَہ: "بہر حال وہ صورت (فرع) جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراہ کی وجہ سے اس میں کسی بھی طرح رخصت دی جاتی ہے تو وہ ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے چاہے اکراہ ناقص ہو یا تام، اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنا اگرچہ مکرہ علیہ اسے اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو، تو بھی کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔"

[1] حوالہ سابق [2] دیکھئے: المغنی: ۳۳۵/۹، قرطبی: ۲۲۹/۲ [3] المغنی: ۶۰۲/۸، طبع مکتبة الریاض الحدیثة، الریاض [4] الاشباه والنظائر: ص ۸٤ [5] بدائع الصنائع: ۱۷۷/۷

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضاء کی پیوند کاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس بات کو جائز نہیں ہونا چاہیے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے گو وہ خود اس پر رضا مند ہو۔ لیکن ضروری ہے کہ فقہاء کی اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجود زمانہ کی تحقیق اور اکتشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوند کاری کے طریقے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے۔ مثلاً اپنے اعضاء سے خود انتفاع درست ہے لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے ...... "كما لا يسع للمضطران يقطع قطعة من نفسه فيا كل[1]"......ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

"ولنا ان اكله من نفسه ربما قتله فيكون قاتلا نفسه ولا يتيقن حصول البقاء باكله."[2]

ترجمہ: "اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھالینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہوجائیگا جب کہ اس کے کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔"

پس اب یہ بات منقح ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضا مند بھی ہو، تو اس کو درست ہونا چاہیے۔

بعض نصوص سے شبہ

⑮ رہ گئیں بعض نصوص مثلاً "لعن الله الواصلة والمستوصلة" (اللہ تعالیٰ کی بال جوڑنے اور جوڑوانے والیوں پر لعنت ہو!) تو اس میں اجزاء انسانی سے ایسے انتفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو، بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث "كسر عظم الميت ككسر عظم الحي" (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی کو توڑنے کی طرح ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کا موتی نگل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیر پھاڑ اور اس

[1] قاضی خان علی الهندية: ٤٠٤/٤ [2] المغنی: ٢٣٥/٩

کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے۔[1]

دوسرے: اہلِ فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے۔ اس کے سلسلۂ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی رائے ہے کہ "وهو ضعيف جدا لا يحتج به لاخلاف فى ذالك[2]" ...... اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے انتفاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

مسلمان اور کافر میں فرق

(۱۱) اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوند کاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گذر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہو گیا ہو؛ بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر حربی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ پلانے والی عورت کے متعلق سرخسی کا بیان ہے:

"ولا بأس بأن يستاجر المسلم الظئر الكافرة والتى قدولدت من الفجور لأن خبث الكفر اعتقادها دون لبنها والأنبياء عليهم السلام والرسل صلوات الله عليهم فيهم من أرضع بلبن الكوافر وكذالك فجورها لا يؤ ثر فى لبنها."[3]

تَرجَمَہ: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے، یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو کیوں کہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام و رسل عظام عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ میں بعض ایسے ہیں جنھوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق و فجور کا اثر اس کے دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔"

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام چیزیں کھلائے گی یا پلائے گی:

"وتكره ظئورة مثل اليهوديات والنصرانيات لما يخشيى من ان تطعمهم الحرام وتسقيهم الخمروقال ابن حبيب عن مالك فاذا امن ذالك فلا باس

[1] البحر الرائق: ۲۰۵/۸ [2] المحلى: ۴۰/۱۱ [3] المبسوط: ۱۲۷/۱۵

به.''[1]

تَرجَمۂ: ''دودھ پلانے کی لئے یہودی ونصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذائیں کھلائیں گی اور شراب پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔''

پھر جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جاسکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطرار کے درجہ کو پہنچ گیا ہو بدرجہ اولیٰ کافر کے اعضاء کی پیوندکاری کو درست ہونا چاہیے۔

اعضاء کی خرید وفروخت

⑫ جہاں تک اعضاء کی خرید وفروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو متقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کردیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کردیا جائے اس کو اصطلاح شرع میں ''دیت'' کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید وفروخت نہیں ہوسکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزاء میں بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گذشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش وزیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔ فقہاء نے اس کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ انسانی حرمت وکرامت کے مغائر ہے:

''وشعر الانسان والانتفاع به اى لم يجز بيعه والا نتفاع به لان الآ دمى مكرم غير مبتذل فلا يجوز ان يكون شئ من اجزاء ه مهانا مبتذلا.''[2]

تَرجَمۂ: ''یعنی انسانی بال کی فروختگی اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیوں کہ آدمی شرعاً مکرم ہے مبتذل نہیں۔ پس اجزائے انسانی کے کسی جز کو مبتذل وبے وقعت کرنا جائز نہیں ہے۔''

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے۔ ''وكذا بيع ماانفصل عن الآدمى كشعر وظفر لانه جزء الآدمى ولذا وجب دفنه.''[3]

لیکن دودھ کی خرید وفروخت میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، احناف تکریم انسانیت کا پاس کرتے ہوئے منع کرتے ہیں:

''لم يجز بيع لبن المرأة لانه جزء الآ دمى وهو بجميع اجزائه مكرم عن الابتذال بالبيع.''[4]

---

[1] مقدمات ابن رشد مع مدونة الكبرىٰ: ۷۱/۲ [2] البحرالرائق: ۸/۶ نیز ملاحظہ ہو هنديه: ۱۱۴/۳
[3] ردالمحتار: ۲۴۶/۵ [4] البحرالرائق: ۸۱/۶ نیز: عالمگیری: ۱۱۴/۳

ترجمہ: ''عورت کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں اس لئے کہ دودھ انسان کا جزء ہے اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت مکرم ہے مبتذل نہیں۔''

جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، سرخسی کا بیان ہے:

''ولايجوز بيع لبن بنى آدم على وجه من الوجوه عندنا ولايضمن متلفه ايضاً وقال الشافعى رحمه الله يجوزبيعه ويضمن متلفها لان هٰذا لبن طاهر او مشروب طاهر كلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فيجوز بيعه كسائر الاغذية وبهذاتبين انه مال متقوم فان المالية والتقوم بكون العين منتفعابه شرعاً وعرفاً.''[1]

ترجمہ: ''ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ جانوروں کے دودھ کی طرح پاک دودھ یا مشروب ہے اور اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی غذا ہے پس تمام غذاؤں کی طرح اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہوگا اور اس سے واضح ہوگیا کہ دودھ مال متقوم ہے اس لئے کہ کسی چیز کا مال اور اس کا متقوم ہونا شرعاً وعرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔''

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حنبلی دبستان فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید وفروخت جائز ہے۔[2]

لہٰذا احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری صرف ایسے اعضاء کو خرید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید وفروخت دونوں درست ہوگی۔ اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ:

''وسائر اجزاء الآدمى يجوزبيعها فانه يجوزبيع العبدوالامة.''[3]

ترجمہ: ''انسانی اجزاء میں سب کی خرید وفروخت جائز ہے کیوں کہ غلام اور باندی کی خرید وفروخت جائز ہے۔''

آگے چل کر ابن قدامہ نے گو جسم سے تراشے گئے عضو کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہوسکا

---

[1] المبسوط: ۱۲۵/۱۵ [2] المغنى: ۱۷۷/٤ [3] حواله سابق

تھا۔ "وحرم بیع العضو المقطوع لانه لانفع فيه."

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید وفروخت بھی درست قرار پائے گی۔

بعض قابل لحاظ گوشے

۱۳ تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہیے کہ خرید وفروخت کے جواز وعدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید وفروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید وفروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

"لايجوز بيع السرقين ايضا لانه نجس العين فتشابه العذرة وجلد الميتة قبل الدباغ ولنا انه ينتفع به لانه يلقى فى الارض لاستكثار الريع فكان مالاً والمال محل للبيع بخلاف العذرة لانه لا ينتفع بها الا مخلوطا ويجوز بيع المخلوط."[1]

ترجمہ: "نیز گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ نجس العین ہے، اور گندگی (پاخانہ) اور مردار کے چمڑے کے مشابہ ہے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہے اسی لئے اسے فصلوں میں افزائش کے لئے اراضی میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا محل ہے۔ بخلاف پاخانہ کے، کیوں کہ اس سے انتفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔"

اسی اصول کی بناء پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت کو درست قرار دیا ہے:

"اما الدودة فلا يجوز بيعه عند ابى حنيفة لانه من الهوام وعندابى يوسف يجوزا ذا ظهر فيه القزتبعا وعند محمد يجوز كيف ماكان لكونه منتفعاً به."[2]

ترجمہ: "بہر حال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابوحنیفہ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں سے ہے اور امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالىٰ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جب کہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ ریشم کے تابع کر کے، اور امام محمد

[1] فتح القدير: ٤٨٦/٨ [2] البحر الرائق: ٧٨/٦

رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰیؒ کے نزدیک ہر حال میں جائز ہے کیوں کہ وہ قابل انتفاع ہے۔"

دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شئے کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی مقتضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

"اذاشترى العلق الذى يقال له بالفار سية مرعل يجوز، به اخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه لتمول الناس له."[1]

تَرْجَمَہ: "جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرعل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے کیوں کہ لوگ اسے مال تصور کرتے ہیں۔"

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام ومسائل میں استفادہ کیا ہے[2].....اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات مثلاً جنگ زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے، اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور فراہم کرنا بظاہر مشکل ہے کیا ان اصول وقواعد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟

خلاصۂ بحث

۱۴ پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) اعضاء انسانی کی پیوند کاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے،

(۲) اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو جیسے بینائی۔

(۳) اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

(۴) غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جاسکتے ہیں۔

(۵) مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو اس لئے کہ وہ ایک حد تک اپنے جسم کا مالک ہے، نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے کیوں کہ اب وہی اس کے ولی ہیں، اسی لئے مقتول کا قصاص طلب کرنے کا حق انہیں کو حاصل ہوتا۔

(۶) زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جارہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اسنے اجازت دی ہو اور اس وجہ سے خود اس کو

[1] البحر الرائق: ۷۸/۶ [2] المغنی ۱۷۴/۴، ۱۷۶

ضرر شدید نہ ہو۔

⑦ شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید وفروخت دونوں کی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کر سکتے ہیں فروخت نہیں کر سکتے ہیں۔

هذا ماعندي والله أعلم بالصواب

دوسرے فقہی سیمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمینار (دہلی) منعقدہ ۱/۲/۳/ اپریل ۱۹۸۹ء میں اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ پر جو تجاویز طے پائیں وہ اس طرح ہیں:

* اعضاء انسانی کا فروخت کرنا حرام ہے۔
* اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کی جگہ کسی دوسرے انسان کے عضو کی اس کے جسم میں پیوندکاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کمی کو پورا نہیں کر سکتا اور ماہر قابل اطباء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوندکاری کے کوئی راستہ اس کی جان بچانے کا نہیں ہے، اور عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت میں ماہر اطباء کو ظن غالب ہے کہ اس کی جان بچ جائے گی اور متبادل عضو انسانی اس مریض کے لئے فراہم ہے تو ایسی ضرورت ومجبوری اور بے بسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوندکاری کرا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کے لئے مباح ہوگا۔
* اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطباء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اس کے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اس کا خراب گردہ اگر بدلا نہیں گیا تو، بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچالے۔
* اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوندکاری کے لئے استعمال کئے جائیں، جسے عرف عام میں وصیت کہا جاتا ہے از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیت نہیں کہا جا سکتا اور ایسی وصیت اور خواہش شرعاً قابلِ اعتبار نہیں۔[۱]

[۱] واضح ہو کہ اس تجویز پر مولانا برہان الدین سنبھلی (استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنو) کو چھوڑ کر تمام شرکاء سیمینار بشمول مفتیانِ کرام دیوبند، امارت شرعیہ بہار، گجرات، مالیگاؤں اور پنجاب وغیرہ نے دستخط کئے ہیں۔

فیملی پلاننگ اور اسلام

"راقم الحروف دارالعلوم دیوبند میں ۱۹۷۶ء دورہ حدیث میں شریک تھا۔ اسی سال سابق وزیراعظم ہند مسز اندرا گاندھی نے ایمرجنسی نافذ کردی تھی اور اسی دوران ان کے لڑکے سنجے گاندھی کی طرف سے فیملی پلاننگ کی تحریک زوروں پر تھی، لوگوں کی جبراً نسبندی کی جارہی تھی اور چند عالی حوصلہ اور اہلِ ہمت بزرگوں کو چھوڑ کر سارے ملک پر مہر سکوت لگی ہوئی تھی۔ ان عالی حوصلہ لوگوں میں پیش پیش حضرت مولانا سیّد منت اللہ رحمانی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ امیر شریعت رابع بہار واڑیسہ تھے۔

راقم امتحان سالانہ دے کر خانقاہ رحمانی مونگیر گیا، وہاں حضرت امیر شریعت نے مجھے اس موضوع پر لکھنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی خواہش کی کہ اس وقت حکومت کے اشارے پر بعض لوگ خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت میں جو کچھ لکھ رہے ہیں اس تحریر میں ان کا بھی جواب دیا جائے۔ یہ وہی تحریر ہے جو گویا میرے لئے زمانہ طالب علمی کی یادگاروں میں سے ایک ہے، جو اس سے پہلے ۱۹۷۹ء میں میرے گرامی قدر دوست مولانا احسن نیازی کی توجہ سے مکتبہ "ایوبی دارالتصنیف غازی آباد" سے اشاعت پذیر ہوئی تھی۔ بعض حصے جو اس وقت بمقتضائے، حالات لکھے گئے تھے، حذف کردیئے گئے ہیں اور کسی قدر حک واضافہ کے ساتھ شریک اشاعت ہے۔"

عہد جدید میں اقتصادی دشواریوں کو حل کرنے اور ترقی افزوں معیارِ زندگی کو محدود وسائل معیشت سے ہم آہنگ کرنے کی غرض سے جو دوڑ دھوپ جاری ہے اس میں فیملی پلاننگ (FAMILY PLANNING) کو غیر معمولی اہمیت بلکہ اولیت حاصل ہے، اگرچہ موجودہ دنیا میں یہ اسکیم کچھ نئے دل فریب اور دیدہ زیب پیرہن میں سج دھج کر منظر عام پر آئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی پلاننگ ہر اس دور میں ہوتی رہی ہے جب انسانوں نے اپنی بڑھتی ہوئی ہوس کارانہ ضروریات کے مقابل کائنات کا دامن تنگ محسوس کیا ہے اور اسباب رزق کی کنجی اپنے ہاتھ میں لے کر ضروریات اور وسائل کا موازنہ کیا جانے لگا ہے، ہاں البتہ اس دور میں یہ تحریک علم وعقل کا لبادہ اوڑھ کر سامنے آئی ہے جس کا سہرا مغرب کی خدا بیزار تہذیب کے سر ہے۔

اولاً یہ پلاننگ خالص سیاسی نوعیت کی تھی، اس لئے کہ یورپ بہت پہلے "سیاست" کو مذہب کی گرفت سے آزاد کر چکا تھا لیکن جب اس تحریک نے مغرب کے "صنم کدہ" سے نکل کر مشرق کے "خداخانہ" میں قدم رکھا جہاں ہر مسئلہ کے لئے مذہب کی سند ضروری تھی اور اس گئے گذرے دور میں بھی وہ مذہب سے کچھ اس قدر بے

گانے نہ تھے تو اس کے لئے اصلی یا کم از کم ''جعلی سند'' کی ضرورت پڑی اور جس طرح بہت سے دوسرے عائلی مسائل۔ سود، پردہ، تعدد ازدواج، طلاق، پوتے کی وراثت وغیرہ۔ میں ایک گروہ کو اس بات کے لئے آمادہ کیا گیا کہ وہ کسی طرح اسلام میں ان مسائل کے لئے گنجائش نکالے اور قرآن وحدیث کو معیار بنا کر ان مسائل پر غور کرنے کے بجائے ان مسائل کو بہر حال ثابت کرنے کے لئے قرآن وحدیث پر نظر ڈالے، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی یہ سعی نامشکور کی گئی، اور یہ مسئلہ خالص سیاسی اور اقتصادی حدود سے گذر کر مذہبی اور فقہی مباحث کا موضوع بن گیا۔

اب تک اس سلسلہ میں جواز وعدم جواز دونوں پہلوؤں پر متعدد کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، کچھ دنوں پہلے ایمرجنسی کے جو تیرہ وتاریک ایام گذرے ہیں جب کہ اس پروگرام کو رضا کارانہ کے بجائے ''جبری تحریک'' کی شکل دے دی گئی تھی، اس سلسلہ میں جواز پر کئی ایک کتابیں لکھی گئیں، یا جو پہلے لکھی گئی تھیں ان کو خاص پروگرام کے ساتھ پھیلایا گیا اور پورے زور وشور کے ساتھ یہ کوشش کی جانے لگی کہ ہر شخص ایک مذہبی فریضہ سمجھ کر کم از کم اپنی ازدواجی زندگی میں ضرور موانع ولادت کا استعمال کرے اور بہتر یہ ہے کہ اپنے آپ کو اس مصرف کا باقی ہی نہیں رکھے۔

ہم بھی وقت کے اس اہم مسئلہ کے سلسلہ میں اپنی تحقیق کی حد تک آپ تک یہ رسالہ پہنچارہے ہیں جس میں کتاب وسنت کی واضح ہدایات، فقہ اسلامی ISLAMIC RULES کے بنیادی اصول، اسلام کے مجموعی مزاج اور فقہاء متقدمین کی آراء کی روشنی میں ضبط ولادت BIRTH CONTROL کی مختلف صورتوں کی شرعی حیثیت بتائی گئی ہے۔

اس مسئلہ میں فقہی جزئیات پر غور کرنے سے پہلے اسلام کے چند بنیادی اصول اور ان کلیات قانون پر نظر ڈال لینا ضروری ہے جن کی حیثیت کسی بھی قانون میں ریڑھ کی ہڈی کی ہوتی ہے اور جن سے صرف نظر کرکے کسی بھی قانون پر غور نہیں کیا جاسکتا۔

بنیادی اصول

(۱) رزاقیت کا وسیع تصور

اسلام اور دوسرے نظریات کے درمیان ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام میں نظام زندگی کا ہر پرزہ اس تصور کے گرد گردش کرتا ہے کہ انسان کے اوپر کسی مافوق البشر ہستی یعنی خدا کا وجود ہے، وہی اس دنیا کے تمام سیاہ وسفید

کا مالک اور اس کی ضروریات کا کفیل ہے، اسباب ووسائل کی کنجی اسی کے ہاتھ میں ہے وہ چاہے تو ''وادی غیر ذی زرع'' میں بھی انسانوں کو زندہ رکھ سکتا ہے اور اگر اس نے کسی کے لئے دشواری اور عسرت ہی مقدر کردی ہے تو وہ ہزار کوشش کے باوجود بھی اپنی پیشانی سے اس نوشتہ تقدیر کو مٹا نہیں سکتا ﴿له مقاليد السمٰوات والارض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له﴾[1]

ظاہر ہے جو شخص اپنی اس حیثیت کو ملحوظ رکھے گا کہ وہ خود اپنا رازق نہیں، وہی خلاق بھی ہے اور رزّاق بھی، اس تصور کو قبول نہیں کرسکتا کہ انسانوں کی خلقت کا دروازہ محض اس لئے بند کردیا جائے کہ آنے والی نسل دنیا میں کیا کھائے گی اور کہاں رہے گی؟ وہ سمجھتا ہے کہ جو خدا سمندر کی مچھلیوں، فضا کے پرندوں اور زمین کے اندر رینگنے والے کیڑوں کی خوراک بہم پہنچاتا ہے، وہ کوئی ایسی اندھی نگری چلانے والا نہیں ہے کہ اپنی رعایا کی تعداد تو اندھا دھند بڑھاتا جائے اور ان کی شکم سیری کا کچھ انتظام نہ کرے۔ اس کے برخلاف وہ لوگ جو انسان کو خدا کے تصور سے آزاد ایک بے لگام خلقت سمجھتے ہیں اور جن کا خیال ہے کہ انسان کی روزی صرف اس کی اپنی محنتوں کا صلہ ہے اور وہ خود ہی اپنا رزاق ہے ان کا انسانی آبادی کا اپنی تنگدامنی سے موازنہ کرکے فکر مند ہونا کہ آخر یہ دنیا کیا کھائے گی اور کہاں بسے گی؟ ایک حد تک واجبی ہے۔

قرآن نے اسی لئے بارہا اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو انسان کو زندگی بخشنے کی قدرت رکھتا ہے وہ زندگی میں پیش آمدہ ضروریات پوری کرنے سے بھی عاجز ودرماندہ نہیں ہے اور جو دنیا کا خالق ہے وہ اس کا رازق اور اس کے لئے وسائل مہیا کرنے والا بھی ہے۔ ﴿ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها[2]﴾

قرآن کہتا ہے کہ جیسے وہ ایک طرف انسانوں کی آبادی بڑھاتا ہے اور توالد وتناسل کا سلسلۂ قائم رکھتا ہے اسی طرح وہ اپنے خزانۂ معاش کا دروازہ بھی کھولتا جاتا ہے اور جس طرح ایک مخصوص تعداد میں کھانے والوں کا اضافہ ہوتا ہے اسی تناسب سے غذا بھی مہیا ہوتی جاتی ہے اور خزانۂ معاش بھی اپنا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔

''وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين، وان من شئ الاعندنا خزائنه وماننزله الابقدر معلوم.''[3]

تَرْجَمَہ: ''اور ہم نے اس معیشت کے اسباب فراہم کئے تمہارے لئے بھی اور ان بہت سی مخلوقات کے لئے بھی جن کے روزی رساں تم نہیں ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جن کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں البتہ جس چیز کو ہم نازل کرتے ہیں ایک مقرر مقدار میں نازل کرتے ہیں۔''

''وان من شئ الاعندنا خزائنه'' کی زندہ اور روشن مثالیں آج قدم قدم پر دیکھی جاسکتی ہیں، ہم

---

[1] شوری: ۱۲ [2] هود: ٦ [3] الحجر: ۲۰، ۲۱

دیکھتے ہیں کہ آج اڑتی ہوئی ریت اور تپتا ہوا ریگذار سبزوں اور لہلہاتی ہوئی کھیتیوں میں منتقل ہورہا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ جو ریگستان کل تک دنیا میں کسی مصرف کی چیز نہ سمجھا جاتا تھا آج اس کی چھاتی سے بہنے والے تیل اور پٹرولیم نے پوری دنیا کی نگاہ اس کی طرف موڑ دی ہے کل تک ایک کھیت سے غلہ کی جتنی مقدار حاصل کی جاتی تھی آج کے کیمیاوی وسائل (SQURCESS CHEMICAL) نے اس میں حیرت انگیز اضافہ کردیا ہے اور آج انسانوں نے زمین سے بڑھ کر چاند کی دنیا پر بھی اپنی کمند ڈال دی ہے۔ کیا بعید کہ آئندہ وہاں زندگی بسر کرنے کے وسائل فراہم ہوجائیں اور آدم وحوا کی اولاد ایک نیا جہان آباد کرلے۔

قرآن نے اس جاہلانہ نظریہ کی شدت سے مخالفت کی ہے، چنانچہ کہا گیا:

﴿لاتقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم وایاهم.﴾[1]

تَرْجَمَہ: ''اپنی اولاد کو بھوک کی وجہ سے قتل نہ کرو، ہم ہی تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور اس کے بھی رزق رساں ہیں۔''

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

﴿لا تقتلوا اولادکم من املاق﴾ (اپنے بچوں کو افلاس کی وجہ سے قتل نہ کرو) یعنی فقر میں مبتلا ہوجانے یا مبتلا ہونے کے خوف سے بچوں کو قتل نہ کرو۔ چنانچہ دوسری جگہ فرمایا گیا ''فقر کے خوف'' (خشیته املاق) سے قتل نہ کرو...... پس من املاق، سے وہ لوگ مخاطب ہیں جو فقر میں مبتلا ہوچکے ہیں اور ''خشیة املاق'' سے وہ لوگ جو ابھی محفوظ ہیں مگر مستقبل میں اس کا اندیشہ ہے اور ''نحن نرزقکم وایاهم'' ایک علیحدہ جملہ ہے جس سے مقصود ممانعت کی وجہ بتانا اور یہ واضح کرنا ہے کہ جس چیز کو ان لوگوں نے قتل اولاد کا سبب بنالیا ہے وہ باطل ہے اور خدا ہی ان کے رزق کا ضامن ہے۔''[2]

علامہ آلوسی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ م ۱۳۰۴ھ نے ایک جگہ ''من املاق'' اور دوسری جگہ ''من خشیة املاق'' کہنے کا جو رمز بتلایا ہے وہ خاص طور پر قابل توجہ ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے فقر وافلاس کا اندیشہ تو علیحدہ چیز ہے، اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس آزمائش میں ڈال دیا ہے تب بھی اس کو توکل کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ قرآن مجید کا مقصد اگر محض قتل سے منع کرنا ہوتا تو اس کے لئے وہی آیات کافی تھیں جس میں قتل کی حرمت بتائی گئی ہے، مگر ''من املاق'' (بھوک کے اندیشہ سے) کا لفظ

---

[1] انعام: ۱۵۱ [2] روح المعانی: ۵٤/۸

صاف بتا رہا ہے کہ ان آیات کا مقصد ذہن سے اس تصور کو کھرچ دینا ہے کہ انسان معاش کے خوف سے افزائش نسل کو روکنے کی کوشش کرے۔

آپ ﷺ نے فرمایا: "من ترك التزويج مخافة العيلة فليس منا." [1]

(جس شخص نے اہل وعیال کی رزق کے خوف سے شادی نہیں کی، وہ ہم میں سے نہیں ہے) اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اور حضور ﷺ کی ناراضی کی جو وجہ بتائی ہے وہ بالکل وہی ہے جس کا ذکر ابھی میں نے کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

"هذا ذم لعلة الا متناع لا لا صل الترك." [2]

تَرجَمَہ: "اس حدیث سے مقصود نکاح سے رکنے کی علت (خوف معاش) کی مذمت ہے نہ کہ محض نکاح سے رکنے کی۔"

یعنی اہل وعیال کی پرورش، ان کی ضروریاتِ زندگی کے بوجھ اور خرچ سے ڈرنا یہ فعل مذموم ہے اور آپ ﷺ نے اسی کی مذمت فرمائی ہے۔

② نکاح کا مقصود

اسلام میں محض نفس پرستی اور خواہشات کی تکمیل نکاح سے مطلوب نہیں ہے، انسان کے اندر یہ جو کچھ صنفی جذبات ہیں وہ دراصل ایک راستہ ہے جس سے قدرت اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتی ہے یہ خود مقاصد نہیں ہیں بلکہ مقاصد تک پہنچانے والے اسباب ووسائل ہیں۔

اس کا اصل مقصد کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے اگر مرد وعورت کے جسمانی فرق، دونوں کی اپنی اپنی صنفی خصوصیات اور زندگی میں پیدا ہونے والی مختلف کیفیات کو پیش نظر رکھا جائے تو کوئی دشواری نہیں ہوگی، قرآن نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے ﴿فاتوا حرثكم انى شئتم﴾ [3] ...... مرد وعورت کے ازدواجی تعلقات کے لئے اس آیت میں جو استعارہ استعمال کیا گیا ہے اس سے کھل کر یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ نکاح کا اصل مقصود توالد وتناسل ہے، قرآن نے جس چیز کو استعارہ کے پیرہن میں رکھا ہے حضور ﷺ نے اس کی مزید توضیح فرمادی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا "تنا كحوا تناسلوا" [4] (نکاح کرو اور اس سے نسل کی افزائش کرو) حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ فرمایا کرتے تھے کہ میں صرف بچوں کے لئے شادی کرتا ہوں۔ [5]

---

[1] احياء علوم الدين: ۲۲/۲ [2] احياء علوم الدين: ۲۲/۲

[3] اس آیت میں جنسی تعلقات کو کھیتی پر آنے سے تعبیر کیا گیا ہے کہ "اپنی کھیتی پر جیسے چاہو، آؤ"

[4] احياء علوم الدين: ۲۰/۲، ط لبنان [5] احياء علوم الدين: ۳۳/۲، ط: دارالمعرفة لبنان

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ٥٠٥ھ نے نکاح کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

"الفائدة الاولى الولد وهو الاصل وله وضع النكاح والمقصود ابقاء النسل وان لايخلص العالم عن جنس الانس."[1]

تَرجَمَہ: "نکاح کا سب سے پہلا فائدہ بچہ ہے وہی نکاح کا اصل منشاء ہے، اسی کے پیشِ نظر نکاح مشروع ہوا ہے تاکہ نسل انسانی باقی رہے اور دنیا نوعِ انسانی سے خالی نہ ہو جائے۔"

امام صاحب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے اس پر بڑے حکیمانہ انداز میں بحث کی ہے اور ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا ہے کہ انسان کو توالد و تناسل کی قوت ودیعت کر کے فطرت اس سے کیا کام لینا چاہتی ہے اور اس قوت کے امین ہونے کی حیثیت سے انسان کے کیا فرائض ہیں؟...... چنانچہ لکھتے ہیں:

کسی آقا نے اپنے غلام کو بیج اور کاشت کاری کے سامان دیئے، قابلِ کاشت زمین مہیا کی، غلام کو کھیتی پر قدرت بھی تھی، آقا نے ایک ایسے آدمی کو متعین بھی کر دیا جو اس سے کھیتی کا تقاضا کرتا رہے، پھر اگر غلام سستی برتے، کاشت کاری کے سامان کو کام میں نہ لائے، بیج برباد کر دے اور تقاضا کرنے والوں کو بہانہ جوئی کر کے ٹال دے تو وہ غلام اپنے آقا کے عتاب اور خفگی کا مستحق ہوگا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے میاں بیوں کو پیدا کیا، مرد کے صلب میں مادہ تولید رکھا اس کے لئے فوطوں میں رگیں بنائیں، عورت کے رحم کو نطفہ کی قرار گاہ اور مسکن بنایا پھر مرد و عورت کو جنسی اختلاط کی اشتہاء بخشی۔ یہ تمام چیزیں اور یہ تمام اسباب اپنی زبان حال سے روز روشن کی طرح اپنے خالق تعالیٰ کا منشاء ظاہر کر رہے ہیں اور اربابِ عقل و دانش کو آواز دے رہے ہیں کہ ان کو کن مقاصد کے پیش نظر پیدا کیا گیا ہے۔[2]

بعض حضرات کہتے ہیں کہ نکاح کا مقصد محض عفت وعصمت کا تحفظ اور فحاشی کا سد باب ہے، توالد و تناسل نکاح سے شریعت کا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح کا فطری نتیجہ اور اثر ہے۔ بلاشبہ اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ نکاح کا ایک اہم مقصد عفت وعصمت بھی ہے لیکن صرف یہی مقصد نہیں۔ اس لئے کہ قدرت نے خود یہ شہوانی خواہشات آخر انسان میں کیوں رکھی ہیں اور توالد و تناسل کے سوا اس کا کیا مفاد ہے؟

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر عفت وعصمت کے مقابلہ اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ توالد و تناسل کا سلسلہ بھی برقرار ہے، حضرت ابوموسیٰ اشعری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے مروی ہے، ایک صحابی نے آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے دریافت کیا کہ ایک خوبصورت عورت ہے جس پر میرا دل آ گیا ہے مگر اس کو بچہ نہیں ہوتا، کیا میں اس سے نکاح کرلوں؟ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے نفی میں جواب دیا، انہوں نے دوبارہ یہی سوال کیا، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا: ایک

[1] احياء علوم الدين: ٢/٢٢٥ [2] احياء علوم الدين: ٢/٢٢٥

کالی بچہ پیدا کرنے والی عورت میرے نزدیک اس حسینہ وجمیلہ سے بہتر ہے۔[1] ...... اگر نکاح کا مقصد محض عفت وعصمت ہوتا تو ظاہر ہے اس مقصد کے لئے وہ عورت زیادہ مفید ہوسکتی تھی جس کے حسن نے ان کو متاثر کیا تھا لیکن آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ نے اس پر یک ایسی بچہ دینے والی عورت کو ترجیح دیا جو نسبتہً فتنہ اور معصیت کا دروازہ بند کرنے میں پہلی سے کم تر ہے۔ اس لئے ابو اسحٰق شاطبی متوفی ٧٥٠ھ نے لکھا ہے کہ نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے اور عفت وعصمت ثانوی درجہ میں مقصد نکاح ہے، چنانچہ رقم طراز ہیں:

ان الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل اولا ثم يتبعه التعفف مما حرم الله أو نحو ذلك.[2]

تَرجَمہ: ''نکاح سے شارع تعالیٰ کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے پھر اس کے ذیل میں گناہوں سے پاک دامنی یا اس جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں۔''

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلام کی نگاہ میں نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ تمام صورتیں اختیار کرنا ممنوع ہوں گی جن کی وجہ سے مرد یا عورت کی صنفی صلاحیت معطل ہوجائے، اور یہ اسلام کے اس بنیادی اصول اور تقاضۂ فطرت سے ٹکرانے کے مرادف ہوگا۔

(٣) تغییر خلق

قرآن نے تغییر خلق کو شیطان کی اتباع قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا ہے ضبط ولادت کی تحریک بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ ''تغییر خلق سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں مفسرین کا اختلاف ہے: بعض حضرات نے جسم کی ساخت میں تبدیلی اور کاٹ چھانٹ کو ''تغییر خلق'' قرار دیا ہے دوسری رائے یہ ہے کہ جسم کے کسی حصہ سے وہ کام لینا جو اس کے دائرہ کار سے باہر کی چیز ہے، تغییر خلق ہے، مثلاً مردوں کا باہم نفسانی خواہشات پوری کرنا، تیسری رائے یہ ہے کہ فطرت اور عقل کے تقاضوں کے خلاف جو کچھ کیا جائے ان سب کو تغییر خلق کہیں گے جیسے چاند، سورج کی پرستش کرنا اور چوتھی رائے یہ ہے کہ دین فطرت یعنی اسلام سے انحراف کا نام تغییر خلق ہے...... چنانچہ علامہ زمخشری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

"وتغيير هم خلق الله فقاء عين الحامى واعفائه عن الركوب وقيل الخصاء وقيل هى فطرة الله التى هى دين الاسلام."[3]

تَرجَمہ: ''اور اللہ کی تخلیق میں ان کی تغییر اور ردوبدل یہ تھی کہ وہ اونٹ کی آنکھ پھوڑ ڈالتے اور اس پر

---

[1] احياء علوم الدين: ٢/٢٦، ط: دارالمعرفة بيروت [2] الموافقات: ١/٢٤٤ [3] کشاف: ١/٣٨٦

سواری ترک کردیتے اور ایک قول یہ ہے کہ مردوں کو آختہ بنانا اللہ کی خلقت میں تغییر ہے اور ایک قول کے مطابق خلق اللہ سے دین فطرت یعنی اسلام مراد ہے۔"

یہی اقوال مفسر آلوسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ متوفی ۱۳۰۴ھ قاضی بیضاوی متوفی ۶۹۲ھ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی م ۱۲۲۵ھ نے بھی نقل کئے ہیں۔[1]

ایک صاحب نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ نسبندی تغییر خلق کے زمرے میں نہیں آتی آخر الذکر قول کو ترجیح دی ہے لیکن غور کیا جائے تو "تغییر خلق" کا لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے اتنا وسیع ہے کہ مذکورہ بالا تمام اقوال اس سے مراد لئے جاسکتے ہیں اور ان میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے اور اگر کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے ہی پر اصرار ہو تو آیت کا سیاق بتارہا ہے کہ یہاں تغییر سے جسم کی ساخت میں تبدیلی مراد ہے، چنانچہ پوری آیت یوں ہے:

"ولأ مرنهم فليبتكن اٰذان الانعام ولأ مرنهم فليغيرن خلق الله."[2]

تَرْجَمَہ: "اور ہم ان کو حکم دیں گے تو وہ جانوروں کے کان پھاڑ ڈالیں گے اور ہمارے حکم سے اللہ کی خلقت میں تبدیلی کردیں گے۔"

یہاں تغییر خلق کا ذکر کرنے سے پہلے جانوروں کے کان چیرنے کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن نے جس "خلق" میں تغییر کی مذمت کی ہے اس سے مراد جسمانی اور خلقی ساخت ہے اس طرح یہ آیت پوری طرح موجودہ نسبندی پر صادق آتی ہے۔

بہر حال مفسرین نے اس کی جو تشریح کی ہے اور قرآن میں جس موقع پر اس کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کسی بھی چیز میں ایسی تبدیلی جس سے اس کی خلقت کا اصل مقصد فوت ہوتا ہو، یا اس سے ایسا کام لینا جو اس کے فطری تقاضوں کے خلاف ہو "تغییر خلق" ہے۔ اور خاندانی منصوبہ بندی کا حاصل بھی یہی ہے کہ مرد و عورت میں فطری طور پر توالد و تناسل کی جو صلاحیت ہے اور اس صلاحیت کا جو فطری تقاضا ہے اسے پورا نہ کرکے محض نفس کی ہوس پوری کرلی جائے اور افزائش نسل سے راہ فرار اختیار کی جائے۔

شاہ ولی اللہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ م ۱۱۷۶ھ نے تغییر خلق کی جو تشریح کی ہے اس نے تو اس مسئلہ کو دو اور دو چار کی طرح واضح کردیا ہے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"توالد و تناسل کا سب سے بڑا ذریعہ، سب سے بڑا سبب اور توالد و تناسل پر آمادہ کرنے والی چیز نفسانی خواہش ہے، یہ شہوت گویا ان پر مسلط ہے جو ان کو اضافۂ نسل پر مجبور کرتی ہے چاہے وہ اس

[1] دیکھئے: روح المعانی: ۵/۱۵۰، بیضاوی: ۸۱/۱ [2] النساء: ۱۱۹

کو پسند کریں یا ناپسند۔ پس لڑکوں سے جنسی خواہشات کی تکمیل اور عورتوں سے غیر فطری راہ سے مجامعت کی رسم چل پڑنے میں اللہ تعالیٰ کے خلقت کو تبدیل کرنا (تغییر خلق اللہ) ہے اس لئے کہ اس طرح اس نے ایک ایسی چیز کو جو ایک خاص مقصد کے لئے پیدا کی گئی تھی اس سے روک دیا ہے، اسی طرح اعضاء تناسل کا کاٹنا، رہبانیت اختیار کرنا، اللہ کی تخلیق میں تغیر اور قدرت کے مطالبہ توالد و تناسل کو مہمل بنا دینا ہے۔''[۱]

تغییر خلق کی اس تشریح کے بعد ان تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو جانوروں کے اختصاء، ختنہ، عمل جراحی (آپریشن) یا اس قسم کے بعض دوسرے جزئی مسائل کو لے کر اٹھائے جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں وہ ہیں جس سے اس کے اصل مقصود میں نقص پیدا ہونے کے بجائے کمال پیدا ہو جاتا ہے اور اس سے قدرت کے منشاء تخلیق کو کوئی ٹھیس نہیں لگتی، جانوروں کا گوشت آختہ ہو جانے کے بعد لذیذ ہو جاتا ہے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو اس میں ایک خاص قسم کی ناپسندیدہ بو پیدا ہو جاتی ہے اسی لئے ان جانوروں کا اختصاء درست نہیں ہے جن کے گوشت کھائے نہیں جاتے۔ امام نووی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالیٰ فرماتے ہیں:

''ایسا جانور جو نہ کھایا جاتا ہو، کو نہ کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے اور نہ بڑے ہونے کے بعد، البتہ کھائے جانے والے جانور کو کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت کو خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے۔''[۲]

ختنہ کے بارے میں شارحین لکھتے ہیں کہ یہ صحت کا محافظ ہے، صنفی تعلق میں طرفین کے لئے زیادہ اطمینان کا باعث ہے اور اس کی حیثیت اسلامی شعار کی بھی ہے، غرض عمل جراحی سے مقصود اس کے فرائض فطرت کی تکمیل ہے نہ کہ اس میں تنقیص۔

ایک صاحب نے اس سلسلہ میں ''رضاء رحمٰن'' اور ''رضاء شیطان'' کے اعتبار سے فرق کیا ہے۔ یعنی اگر تغییر و تبدل اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس کے پیچھے شیطانی وساوس واغراض کارفرما ہوں تو حرام ہے۔ مثلاً ختنہ، چوں کہ ''رضاء رحمٰن'' کے لئے ہے اس لئے درست ہے، لہٰذا اگر نسبندی اس ارادہ سے ہو کہ اپنے کم بچوں کی صحیح تعلیم و تربیت کریں گے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی اس امانت کی شرعی طور پر پرورش کریں گے تو ایسا کرنا درست ہوگا۔

لیکن یہ دو وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ نیت بجائے خود درست ہے اور اس کے پیچھے ''رحمٰن'' کی خوشنودی حاصل کرنے کا جذبہ کارفرما ہے، تو بھی اس اصول کو پیش نظر رکھا

[۱] حجة الله البالغة: ۱۳۴/۲ [۲] شرح نووی علی صحیح مسلم: ۴۴۹/۱

چاہیے کہ محض نیت کی پاکیزگی اور اخلاص کسی غلط کام کو صحیح نہیں بنا سکتا اور کوئی نادرست کام محض نیت کی وجہ سے درست نہیں ہوسکتا، نیت کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کام بذات خود شریعت کی نگاہ میں نہ اچھا ہو نہ برا۔ جیسے مباحات، وہاں نیت اور ارادہ سے افعال پسندیدہ، ناپسندیدہ ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نیت کا اعتبار صرف مباح اور جائز چیزوں میں ہوگا، ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

مباحات کا وصف (اس کا پسندیدہ ناپسندیدہ ہونا) نیت اور ارادہ کی وجہ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، لہٰذا جب کسی مباح سے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور قرب الٰہی کی نیت کی جائے گی تو وہ عبادت قرار پائے گی، جیسے کھانا، پینا، معاش کی تلاش اور بیوی سے ہم بستری[1]۔

اگر محض نیت کی وجہ سے کسی نادرست کام کو درست قرار دیا جائے تو پھر حلال وحرام اور جائز و ناجائز کے درمیان خط امتیاز کھینچنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہے گی، اور ہر غلط کار اپنی غلطی پر ''نیت'' کا دیدہ زیب اور دل فریب غلاف چڑھالے گا۔ پھر ایک شخص اٹھے گا اور کہے گا کہ میں سود اس لئے لیتا ہوں کہ اس کے ذریعہ دینی اداروں، دینی تحریکوں اور اسلام کے اشاعتی مشن کی مدد کروں، آپ سود پر نظر نہ کیجئے، میرے قصدوارادہ کی پاکیزگی پر غور فرمایئے۔ دوسرا شخص کھڑا ہوگا اور کہے گا کہ میری چوری اور مال واسباب کی لوٹ وغارت گری کا مقصد غریبوں کی مدد واعانت ہے اور ظالم سرمایہ داروں سے غرباء کا حق وصول کرنا ہے...... تو کیا محض نیت کی وجہ سے یہ ناروا اعمال ''روا'' قرار پائیں گے...... اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر ''تغییر خلق''، جس کے نادرست ہونے کی تصریح خود قرآن مجید نے کردی ہے، محض ''حسن نیت'' کی وجہ سے کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟

دوسرے یہ بات بجائے خود قابل غور ہے کہ کیا اس تحریک کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی حاصل کرنا ہے؟ غربت وافلاس کے وہم میں مبتلا ہو کر بچوں کی پرورش کے خوف سے اور معیار زندگی زیادہ سے زیادہ بلند کرنے کی ہوس میں اٹھنے والی اس تحریک میں اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کو کیا دخل ہے؟ اس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی مقصود ہے یا دل میں بیٹھے ہوئے اس شیطان کی جو ہر راحت وآسائش پر ''ھل من مزید؟ ھل من مزید؟'' کا نعرہ لگاتا رہتا ہے؟۔ پیٹ پر پتھر باندھنے والے، چٹائیوں پر سونے والے اور آسمان کے سائے میں رہ کر اپنی زندگی کاٹ دینے والے صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کی قدسی جماعت سے بڑھ کر بھی کوئی ہے جو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی راہ دکھائے، لیکن انہوں نے اس غربت وافلاس کے باوجود آخر اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کا یہ آسان اور راحت پسند نسخہ کیوں استعمال نہیں کیا؟

---

[1] الاشباہ والنظائر: ٢٤

④ضبط ولادت کے اخلاق سوز اثرات

بعض چیزیں بذاتہ جائز ہیں، لیکن ان سے پیدا ہونے والے اثرات نہایت مضر اخلاق ہوتے ہیں اور ان سے بہت سے فتنوں کا دروازہ کھلتا ہے، ایسی صورتوں میں ان مفاسد کے سد باب کے لئے شریعت ایسی مباح چیزوں سے بھی منع کر دیتی ہے، اسی لئے خود زنا سے روکنے کے لئے شریعت نے نہ صرف زنا بلکہ دواعی زنا سے بھی بچنے کی پوری تاکید کی ہے، قرآن نے اس سے روکتے ہوئے جو اسلوب اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ "لا تقر بوا الزنا"[1]...... "زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو"...... "لا تقربوا" کے لفظ سے یہی بتلانا مقصود ہے کہ ان محرکات سے بھی دور رہا جائے جس سے آگے چل کر عفت وعصمت کے مجروح ہونے کا اندیشہ ہو، حدیث میں جو آیا ہے کہ آنکھوں کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا، نفس کا زنا خواہش اور آرزو ہے اور آخر میں انسان کا انتہائی عمل اس کی تصدیق یا تکذیب کرتا ہے، وہ دراصل اسی کی تشریح ہے۔

مباحات بجائے خود مباح ہیں اور ان کو کرنا اور چھوڑنا دونوں جائز ہے لیکن علامہ ابو اسحٰق شاطبی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ اگر مجموعی حیثیت سے وہ خیر کا ذریعہ بنتا ہو تو شرعاً مطلوب قرار پائے گا اور شر کا ذریعہ بنتا ہو تو اس سے اجتناب مطلوب ہوگا۔

"وعلى الجملة فاذا فرض ذريعة الى غيره فحكمه حكم ذالك الغير."[2]

تَرجَمۃ: "حاصل یہ ہے کہ جو مباح دوسری چیز کا ذریعہ بنے گا اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس دوسری چیز کا ہے۔"

اور فقہ مالکی میں تو اسی بنیاد پر "سد ذرائع" کے نام سے ایک مستقل فقہی ماخذ ہے۔

لہٰذا ضبط ولادت کو اگر بذاتہ مباح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کے جو اثرات رونما ہوئے ہیں اور اب تک کے تجربات سے اس کے ذریعہ پھیلنے والی جن اخلاقی برائیوں کا پتہ چلا ہے وہ بجائے خود اتنی تشویش انگیز اور آنکھیں کھول دینے والی ہیں کہ اگر اور کوئی دلیل نہیں ہوتی تو محض ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے کے لئے ہی اس تحریک کو نادرست قرار دیا جاتا۔

اب تک جن ممالک میں اس تحریک کو فروغ ملا ہے اور وہاں اس تحریک نے کم از کم جو آثار چھوڑے ہیں، وہ یہ ہیں:

❶ زنا فحاشی کی کثرت اور اس کی وجہ سے عریانیت اور بے حیائی کا بڑھتا ہوا رجحان۔

---

[1] الاسراء: ۳۲ [2] الموافقات: ۱۱۲/۱

❷ طلاق کی کثرت اور ازدواجی اور خانگی زندگی سے محبت اور رواداری کا فقدان۔
❸ خودغرضی، ہوس اور دوسروں کو مضرت میں ڈال کر اپنے لئے اعلیٰ تر معیارِ زندگی کی فکر۔
اس ''انسانیت سوز'' داستان کے چند واقعات آپ بھی پڑھ لیجئے۔

فواحش کی کثرت

امریکہ میں ہر سال اوسطاً ۱۰ لاکھ حرامی بچے اسقاط کے ذریعہ ضائع کر دیئے جاتے ہیں۔ ۵۰ فیصد کنواری اور ۲۶ فیصد تک بیاہی عورتیں زنا میں ملوث رہتی ہیں۔ ۴۷ فیصد مرد اور ۵۰ فیصد عورتیں بلا تکلف ناجائز تعلق قائم کئے ہوئے ہیں اور کم از کم ہر پانچ میں ایک بچہ حرامی ہوتا ہے۔[۱] ۱۹۵۷ء میں امریکہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ سے متزاد رہی۔[۲] ...... ۱۹۶۰ء میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ ۲۴ ہزار تھی۔[۳] اب نہ معلوم ان اعداد و شمار نے کہاں تک ترقی کی ہوگی؟ ...... انسانوں کا وہ بے نسب ریوڑ ان کے علاوہ ہے جو مانع حمل دواؤں کی قوت سے دنیا میں آ ہی نہیں سکا۔

پھر کتنے آنے والوں کو اس دنیا میں آنے ہی سے روک دیا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ ''امریکہ میں ضبط تولید کا سامان ۲۵ بڑے کارخانے رات دن بنا رہے ہیں، امتناع حمل کی گولیاں ۱۵ لاکھ روز بنتی ہیں اور ہر سال تقریباً سوا ارب روپیہ کا ضبط تولید کا سامان تیار ہوتا ہے، امریکہ کے ہر مردانہ غسل خانہ میں ضبط تولید کا سامان بیچنے والی مشین لگی رہتی ہے جیسے مشین میں پیسہ ڈال کر وزن کا کارڈ نکل آتا ہے ویسے ہی یہ بھی۔[۴]''
...... امریکہ کے ایک شخص جج لنڈ کا بیان ہے کہ ہائی اسکول کی عمر والی ۴۹۵ لڑکیوں نے خود مجھ سے اقرار کیا ہے کہ ان کو لڑکوں سے صنفی تعلقات کا تجربہ ہو چکا ہے، اور ان میں سے صرف ۱۲۵ ایسی تھیں جن کو حمل ٹھہر گیا تھا۔[۵]

برطانیہ میں ایک تخمینہ کے مطابق اسقاط حمل کے ذریعہ ضائع کر دیئے جانے والے بچوں کے علاوہ اوسطاً ۸۰ ہزار سے زیادہ ناجائز بچے پیدا ہوتے ہیں اور ہر آٹھ میں سے ایک ناجائز بچہ ہوتا ہے یہ صورت حال تو ۱۹۵۱ء کی ہے۔[۶] ۱۹۵۹ء کی ایک رپورٹ کے مطابق ہر تین عورت میں سے ایک شادی کے قبل ہی زن و شو کے تعلقات قائم کر چکی ہوتی ہیں۔[۷] ...... اب نہ معلوم ترقی اور ''روشن خیالی'' کی اس شاہراہ پر برطانیہ کتنا آگے نکل چکا ہوگا جب کہ ۱۹۵۷ء ہی میں برطانیہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۳۴ ہزار سے آگے نکل گئی تھی، ۱۹۳۸ء میں جن لڑکیوں کی عمر ۲۰ سال تھی ان میں اوسطاً ۳۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۱ سال تھی ان میں اوسطاً ۲۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۰

---

[۱] اسلام اور ضبط ولادت: ص ۴۱　[۲] فریب تمدن: ص ۲۶۷　[۳] فریب تمدن: ص ۲۶۴　[۴] فریب تمدن: ص ۲۴۸
[۵] فریب تمدن: ص ۲۴۵　[۶] اسلام اور ضبط ولادت: ص ۳۸　[۷] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۲۹۸

سال سے کم تھی ان میں اوسطاً ۴۰ فیصد لڑکیاں شادی سے پہلے ہی حاملہ ہوچکی تھی اور یہ اس بڑی تعداد کے علاوہ ہے جو مانع حمل ادویہ کے ذریعہ اپنے آپ کو اس بوجھ سے سبکدوش کر چکی تھیں۔[1]

فرانس میں ایک تحقیق کے مطابق ۹۰ فیصد شادیاں ایسی ہوتی ہیں جن میں فریقین کے مابین قبل از نکاح تعلقات پیدا ہوچکے ہوتے ہیں، ۱۹۵۵ء میں فرانس کے میڈیکل بورڈ نے پورے فرانس کے بارے میں اعلان کیا کہ اس کی گود میں ایک بھی باعصمت عورت نہیں ہے اور اہل فرانس کو اس پر فخر ہے، فرانس کی معاشرتی حالت خود ایک فرانسیسی جج ''مارسل سیکوٹ'' کے الفاظ میں یہ ہے کہ پیرس میں آٹھ ہزار عصمت فروش عورتیں اپنے ہوٹلوں یا مکانوں سے نکل کر شام ہوتے ہی اپنا کاروبار شروع کر دیتی ہیں اور دوپہر سے ہی دو ہزار عورتیں سڑکوں پر امنڈ آتی ہیں، ہر رات ان دس ہزار عورتوں کو تقریباً پچاس ہزار گاہک ملتے رہتے ہیں۔[2]

مذہبی ملک ہونے کے باوجود خود ہمارے ملک ہندوستان میں حالیہ ایمرجنسی کے دوران تحریک ضبط ولادت کے زور پکڑنے کا جو ردعمل ہوا، وہ یہ ہے کہ صرف مہاراشٹر میں جن عورتوں نے اسقاط حمل کرائے ہیں ان میں تین ہزار سے زیادہ کنواری، دوسو سے زیادہ بیوائیں اور تین سو سے زیادہ ایسی عورتیں ہیں جو اپنے شوہروں سے علیحدہ زندگی بسر کر رہی ہیں۔[3]

طلاق کی کثرت

مرد و عورت کے درمیان تعلقات استوار رکھنے میں بچے بڑا اہم کردار ادا کرتے ہیں اور بسا اوقات صرف ان کی وجہ سے زن وشو تعلقات بنائے رکھنے پر مجبور ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک دوسرے کو برداشت کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ اگر نکاح کا مقصود توالد وتناسل کے بجائے محض اپنی فطری خواہشات کی تکمیل ہو تو منطقی طور پر تعلقات میں وہ استحکام اور پائیداری باقی نہیں رہے گی اور طلاق وتفریق کی کثرت ہوگی۔

مغرب میں (جہاں اس تحریک کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے) کس طرح یہ مرض بڑھتا جارہا ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ امریکہ میں ہر چار شادیوں میں سے ایک طلاق پر ختم ہوتی ہے۔[4] امریکہ کے ایک ماہر سماجیات کسینز نے عورتوں اور مردوں کے جنسی رویہ پر ایک کتاب لکھی ہے، ان کی تحقیق وتجربہ کے مطابق ابھی وہاں کی شادیوں میں ۴۰ء۲۵ فیصد طلاقیں ہوجاتی ہیں۔[5] ...... اور ایک تخمینہ کے مطابق ۱۹۷۶ء کی پہلی ششماہی میں امریکہ میں ۹۸۷۰۰۰ شادیاں ہوئیں اور ۵۳۸۰۰۰ طلاقیں ہوئیں اور اندازہ کیا گیا کہ امریکہ میں ہر منٹ میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔[6]

---

[1] فریب تمدن [2] عورت اسلامی معاشرہ میں [3] انڈین ایکسپریس ۲۸/ستمبر ۱۹۷۶ء
[4] عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۳۰۸ [5] روزنامہ دعوت دہلی ۷/ستمبر ۱۹۷۸ء [6] دعوت سہ روزہ ایڈیشن ۷/اپریل ۱۹۷۸ء

برطانیہ میں ۱۹۳۶ء میں ۴۰۳۷ طلاق کے واقعات ہوئے جب کہ دس سال بعد ۱۹۶۰ء میں طلاق کی تعداد ۶۰ ہزار سے بھی متجاوز ہوگئی[۱] ...... اور سروے کے مطابق اس طرح طلاق لینے والوں میں دو تہائی بے اولاد جوڑوں کی ہے۔[۲]

سوویت روس (مرحوم) میں ایک روسی ڈائجسٹ کے بیان کئے ہوئے اعداد وشمار کے مطابق روزانہ اوسطاً دو ہزار طلاق کے واقعات ہوتے ہیں اور ہر تین میں ایک شادی طلاق پر ختم ہوتی ہے[۳] ...... یہی حال کم وبیش ان تمام ممالک کا ہے جہاں خاندانی منصوبہ بندی کو لبیک کہا گیا ہے۔

ہوس اور خود غرضی

تیسرے اس تحریک کے نشو ونما پانے سے اپنا معیارِ زندگی بلند کرنے کی ہوس میں عیش وعشرت کی فکر اور خود غرضی کے جذبہ کو بڑھاوا ملتا ہے، یہ انسان کو اتنا خود غرض اور عیش طلبی کے نشہ میں سرشار کر دیتا ہے کہ فطرت نے اس کے سینہ میں ماں کی ممتا اور باپ کی شفقت کا جو وافر جذبہ رکھا ہے اور جس کے تحت انسان چاہے نہ چاہے اپنے بال بچوں کی پرورش وپرداخت پر گویا طبعاً مجبور ہے وہ امنگیں بھی اس سے نکلتی جارہی ہیں۔ اس سے بڑھ کر خود غرضی اور کیا ہوسکتی ہے کہ ماں اپنے رحم میں پلنے والے بچہ کو اپنی تن آسانی کے جنون میں درگور کردینے میں بھی کوئی جھجھک محسوس نہ کرے؟

جہاں جہاں یہ تحریک زور پکڑ رہی ہے وہاں اسقاط حمل کرانے کا رجحان حیرت انگیز حد تک بڑھتا جارہا ہے، تازہ ترین تخمینہ کے مطابق امریکہ میں ہر چوتھا بچہ ساقط کردیا جاتا ہے[۴] ...... انگلستان میں تقریباً ایک لاکھ عورتیں ہر سال اسقاط حمل کراتی ہیں، جب کہ یہ اس وقت کی سروے رپورٹ ہے جب اسقاط حمل کو قانوناً جواز حاصل نہ تھا[۵] ...... اور خود ہندوستان میں صوبہ مہاراشٹر میں ۱۹۷۲ء میں قانونی اسقاط حمل کا اوسط پانچ سو سے کم تھا جب کہ ۱۹۷۶ء میں یہ تعداد بڑھ کر تین ہزار کے لگ بھگ ہوگئی[۶] ...... اس کے علاوہ بچوں سے غفلت اور بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ایک تخمینہ کے مطابق برطانیہ میں ہر سال پندرہ سو مائیں اپنے بچے چھوڑ کر غائب ہوجاتی ہیں۔[۷]

ظاہر ہے جس شخص کے سینہ میں اپنے پیٹ میں پلنے والے بچوں کے لئے اتنی سی جگہ باقی نہیں رہے کہ وہ اس کی پرورش وپرداخت کرے اور اس کو اپنے ساتھ کھلائے، پہنائے بھلا وہ کب اپنے قلب میں اتنی وسعت پائے گا کہ وہ سوسائٹی کے دوسرے لوگوں کی مدد کرے اور ان کے درد کی دوا بنے؟

۱؎ فریب تمدن: ص ۳۸۰ ۲؎ ضبط ولادت: ص ۴۸ ۳؎ دعوت ۷/ اپریل ۱۹۷۸ء ۴؎ دعوت ۷/ ستمبر ۱۹۷۸ء
۵؎ فریب تمدن: ص ۲۵۵ ۶؎ انڈین اکسپریس ۲۸/ ستمبر ۱۹۷۶ء ۷؎ فریب تمدن: ص ۲۷۳

یہ ہیں ضبط ولادت کی تحریک کے ادنیٰ کرشمے کہ جہاں جہاں اس نے قدم جمایا ہے وہاں وہاں اس کے یہ نقوشِ قدم کھلی آنکھوں دیکھے جا سکتے ہیں! ان شواہد سے یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے کہ یہ اخلاقی کمزوریاں اور بے حیائیاں اگر اس تحریک کے فروغ کے بعد یقینی نہیں ہے تو کم از کم ''امکان غالب'' کے درجہ میں ضرور ہیں اور شریعت نے ان چیزوں کو بھی جن سے کسی برائی کا پیدا ہونا یقینی ہو یا اس کا ظن غالب ہونا جائز قرار دیا ہے[1]...... یہ مفاسد بجائے خود اس بات کی دلیل ہیں کہ اسلام میں ایسی تحریک کی گنجائش نہیں ہے۔

یہ چند بنیادی اصول ہیں جو اس مسئلہ کی صحیح نوعیت سمجھنے کے لئے ابتدائی مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور خالی الذھن طالب حق کے لئے یہی امور اس سلسلہ میں شریعت کا نقطۂ نظر سمجھنے کے لئے کافی ہیں!

فقہ اسلامی کی روشنی میں

اس مختصر سی گفتگو کے بعد اب، ہم اس مسئلہ پر خالص فقہی حیثیت سے بحث کریں گے اور فقہاء اسلام کی آراء اور ان کی مستند کتابوں میں مذکور فقہی نظائر کی روشنی میں اس مسئلہ کا جائزہ لیں گے۔

اب تک ضبط ولادت کے لئے روبہ عمل لائی جانے والی جو صورتیں سامنے آئی ہیں، وہ پانچ ہیں:

1. جس میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک پہنچنے ہی نہ دیا جائے جیسے نرودھ، لوپ وغیرہ کا استعمال۔
2. مادہ منویہ تو رحم میں داخل ہو جائے لیکن مانع حمل ذرائع کا استعمال کر کے استقرار حمل روک دیا جائے جیسے مانع حمل ادویہ کا استعمال۔
3. استقرار حمل کے بعد تکمیل خلقت سے پہلے یا اس کے بعد حمل کا اسقاط۔
4. نسبندی یعنی مرد یا عورت کا ایسا آپریشن جس کے ذریعہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہے۔
5. بیوی سے خاص ایسے ایام میں مباشرت کی جائے جب طبی تحقیق کے مطابق اس کو حمل نہ ٹھہرنے کا غالب امکان ہو۔

عزل اور اس کی متماثل صورتیں

مسئلہ کی پہلی صورت یہ تھی کہ مادہ منویہ ہی کو ضائع کر دیا جائے اور ایسی شکل پیدا کر دی جائے کہ مادہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہ سکے، گذشتہ زمانہ میں اس کیلئے عزل[2] کی صورت اختیار کی جاتی تھی، روایات میں بھی اس کا

---

[1] اصول الفقه (خضری بك) ۳۷۸

[2] عزل سے مراد یہ ہے کہ مباشرت کرتے وقت جب انزال ہونے کے قریب آئے تو مرد اپنا آلہ تناسل نکال لے اور مادہ منویہ عورت کی شرمگاہ میں نہ گرنے دے۔

تذکرہ ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کا عزل کرنا ثابت ہے، آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے اس سلسلے میں جو احادیث مروی ہیں ان سے مختلف قسم کے احکام معلوم ہوتے ہیں، بعض احادیث سے بلا کراہت جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے:

"کنانعزل والقرآن ینزل." [۱]

تَرْجَمَہ: "نزول قرآن کے زمانہ میں بھی ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے۔"

حضرت جابر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ ہی کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون قدرے وضاحت سے آگیا ہے کہ:

"کنا نعزل علی عهد رسول اللّٰه فبلغ ذلك نبی اللّٰه فلم ینهنا." [۲]

تَرْجَمَہ: "ہم لوگ عہد رسالت میں عزل کرتے تھے، رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو اس کی اطلاع ہوئی لیکن آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے منع نہیں فرمایا۔"

جب کہ بعض احادیث میں ایسی تعبیر اور ایسا لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے جو عزل کی حرمت کو بتلاتا ہے چنانچہ حضرت جذامہ بن وہب رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے روایت ہے:

"حضرت رسول اللّٰه فی اناس ثم سألوه عن العزل فقال رسول اللّٰه ذلك الوأد الخفی وهی اذا الموءودة سئلت." [۳]

تَرْجَمَہ: "میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے پاس حاضر ہوا، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اس وقت کچھ لوگوں کے بیچ میں تشریف فرما تھے پھر لوگوں نے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے جواب دیا وہ ایک درجہ میں بچہ کو زندہ دفن کردینا ہے اور قرآن کی اس آیت ﴿اذا الموئودة سئلت﴾ کا مصداق ہے۔"

حضرت اسامہ بن زید رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے اپنے والد حضرت زید بن حارثہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا، میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں: آپ نے دریافت فرمایا: کیوں عزل کرتے ہو؟ اس نے کہا میں اپنے بچوں پر ڈرتا ہوں، یعنی مجھے اندیشہ ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے یا شیر خوار بچہ کو استقرار حمل کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا، آپ نے فرمایا، اگر عزل نہ کرنا ضرر رساں اور نقصان دہ ہوتا تو روم اور فارس والوں کو نقصان نہ پہنچتا؟

بعض احادیث سے عزل کی کراہت معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابوسعید خدری رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عزل کی اجازت مانگی گئی تو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

[۱] بخاری: ۷۸٤/۲ [۲] مسلم: ٤٦٥/۱ [۳] مسلم: ٤٦٥/۱

"لا عليكم ان لا تفعلوا، ماكتب الله خلق نسمة هي كائنة الى يوم القيمة الا ستكون."[1]

ترجمہ: "تم پر عزل نہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے قیامت تک جن بچوں کا پیدا کرنا طے کر دیا ہے وہ تو پیدا ہو کر ہی رہیں گے۔"

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس روایت کے لب ولہجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

"لا عليكم اقرب الى النهي."[2]

ترجمہ: "'لا علیکم' کا لفظ ممانعت سے قریب تر ہے۔"

حضرت عبدالرحمٰن بن بشر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ عزل کی اجازت دیتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا عليكم ان لا تفعلوا ذاكم فانما هو القدر."[3]

ترجمہ: "تمہارے اوپر عزل نہ کرنا ضروری نہیں مگر بچوں کی پیدائش تو نوشتۂ تقدیر ہے (جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی)"

ابن عون کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ کو سنائی تو انہوں نے فرمایا:

"والله لكان هذا زجرا."[4]

ترجمہ: "خدا کی قسم! یہ تو ایک قسم کی ناراضگی اور غصہ کا اظہار ہے۔"

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر پانی (یعنی منی کے ہر قطرہ) سے بچہ نہیں ہو جاتا اور جب اللہ تعالیٰ کسی قطرہ منی سے بچہ کی تخلیق کرنا ہی چاہتا ہے تو پھر اسے کوئی نہیں روک سکتا۔[5]

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی سے عزل کی اجازت چاہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا: اگر تم چاہو تو عزل کر سکتے ہو لیکن قدرت نے اس کے لئے جو مقدر کر رکھا ہے وہ بہر حال ہو کے رہے گا۔[6]

اس قسم کے مضمون پر مشتمل بہت سی احادیث صحاح میں موجود ہیں جن سے کم از کم عزل کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] مسلم: ۴۶۴/۱　[2] قسطلانی: ارشاد الساری　[3] مسلم: ۴۶۵/۱　[4] ارشاد الساری
[5] مسلم: ۴۶۵/۱　[6] حوالہ سابق

اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہوگیا، ایک گروہ اس کو مطلقاً حرام کہتا ہے اور ان روایات کو جن سے جواز کا پتہ چلتا ہے، منسوخ قرار دیتا ہے، یہ رائے ابن حزم اندلسی م ۴۵۶ھ اور اصحاب ظواہر کی ہے[1] امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ جواز کے قائل ہیں مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[2] حضرت عمر، حضرت عثمان رَضِيَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا اور جمہور صحابہ سے بھی یہی مروی ہے[3] اور تیسرا گروہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتا ہے، بعض مشائخ حنفیہ کا یہی مسلک ہے[4] احناف میں امام طحاویؒ[5] اور شوافع میں امام غزالی رَحِمَهُمَا اللّٰہُ تَعَالیٰ کو اس پر بہت اصرار ہے[6] ...... امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ م ۵۰۴ھ نے یہی رائے حضرت علی رَضِيَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ سے بھی نقل کی ہے[7] مگر یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ حضرت زر بن حبیش رَضِيَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے حضرت علی رَضِيَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کے متعلق روایت کیا ہے "کان یکرہ العزل[8]" ...... (عزل کو ناپسند فرماتے تھے)

مذکورہ بالا روایات کے علاوہ عزل کے سلسلہ میں احادیث کی متداول کتب میں جو روایتیں آئی ہیں، ان کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل اگر سرے سے حرام نہیں ہے تو کراہت سے بھی خالی نہیں ہے، کیوں کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، جہاں عزل کی اجازت دی گئی ہے ان میں سے اکثر مقامات پر کچھ ایسے الفاظ بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بطیب خاطر اس کی اجازت نہیں دی ہے، نیز جن احادیث سے عزل کی حرمت معلوم ہوتی ہے ان کو بھی کراہت پر محمول کیا جاسکتا ہے اور جن احادیث سے عزل کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے کراہت کی نفی نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں نے حضرت علی رَضِيَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی اس روایت سے عزل کے بلا کراہت جواز پر استدلال کیا ہے کہ یہود عزل کو بھی "موء ودت" (قتل اولاد) قرار دیا کرتے تھے، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا: "کذبت الیہود[9]" ...... (یہود غلط کہتے ہیں) لیکن احادیث سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے عزل کے مکروہ اور ناپسندیدہ ہونے کی نفی نہیں فرمائی ہے بلکہ عزل کو حرام سمجھنے اور اس کو مکمل طور پر قتل اولاد کے زمرہ میں رکھنے کی تردید کی ہے۔

صحابہ کرام رَضِيَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْهُمْ میں بھی اکثر کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے عبداللہ ابن عمر رَضِيَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْهُمَا سے مروی ہے کہ "کان لا یعزل" (عزل نہیں کیا کرتے تھے) اور فرمایا کرتے تھے "لو علمت احدًا من ولدی یعزل لنکلتہ[10]" ...... (اگر مجھے اپنے کسی لڑکے کے عزل کرنے کی اطلاع ملے گی تو میں اس کی سرزنش

---

[1] المحلی: ۱۰/۷۰، ط: بیروت [2] دیکھئے: المغنی ۷/۲۲۶، شرح مہذب ۱٦/٤۲۱ [3] المحلی: ۱۰/۷۱
[4] دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ [5] دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ [6] احیاء علوم الدین: ۲/۵۱
[7] احیاء علوم الدین: ۲/۵۲ [8] المحلی: ۱۰/۷۱، ط: بیروت [9] ابوداؤد: ۱/۲۹۵ اباب ماجاء فی العزل
[10] المحلی ۱۰/۷۱

کروں گا) حضرت علی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی رائے ابھی مذکور ہوچکی کہ "كان يكره العزل"[1] عبداللہ بن مسعود رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کا قول ہے "هی الموء ودة الخفية"[2]...... (عزل ہلکے درجے میں زندہ در گور کر دینا ہے) اور ایک روایت میں "موؤدة صغرى" کا لفظ ہے[3] ...... ایک جلیل القدر تابعی ابن المسیب رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ حضرت عمر فاروق اور عثمان غنی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَا کے بارے میں نقل کرتے ہیں "كانا ينكران العزل"[4]...... وہ دونوں عزل سے منع کیا کرتے تھے) ابوامامہ باہلی عزل کے سلسلہ میں ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "ماكنت ارى مسلما يفعله" (میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان بھی ایسا کرسکتا ہے[5])

خود اساطین فقہاء احناف بھی اس کے معترف ہیں، ابن ہمام اسی مسئلہ کے متعلق مشائخ حنفیہ کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"فی بعض أجوبة المشائخ الكراهة وفی بعضها عدمها."[6]

تَرجَمَہ: "عزل کے سلسلہ میں بعض مشائخ حنفیہ کا جواب منقول ہے کہ مکروہ ہے اور بعض کی رائے ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔"

مشہور حنفی فقیہ ملاعلی قاری، حدیث کے اس فقرہ "ذلك الوادالخفی وهی اذاالموء ودة سئلت" کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قيل ذلك لا يدل على حرمة العزل بل يدل على كراهيته."[7]

تَرجَمَہ: "جواب دیا جائے گا کہ حدیث کا یہ فقرہ عزل کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ محض مکروہ ہونے کی دلیل ہے۔"

عزل کے سلسلہ میں اب تک جو کچھ لکھا گیا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سلف اور فقہاء مجتہدین عام طور پر کم از کم اس کی کراہت کے ضرور قائل ہیں، اور روایات کے لب ولہجہ، اسلام کے معاشرتی اور تمدنی مزاج اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کی آراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اب عزل کی موجودہ متبادل صورتوں کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ عہد رسالت میں کئے جانے والے عزل اور موجودہ طریق کار کا تقابلی جائزہ لیا جائے، اس سلسلہ میں دو باتیں قابلِ غور ہیں:

❶ کسی مکروہ کام کو پروگرام سازی اور باضابطہ پلاننگ کے ساتھ عمل میں لانے کا بھی کیا وہی حکم ہے جو انفرادی طور پر کسی کام کو کرنے کا ہے؟

---

[1] المحلى: ۷۱/۱۰ [2] المحلى: ۷۱/۱۰ [3] المحلى: ۷۱/۱۰ [4] المحلى: ۷۱/۱۰ [5] المحلى: ۷۱/۱۰، ط: دارالافاق الجديدة بيروت [6] فتح القدير: ۴۰۱/۳، ط: دارالفكر بيروت [7] ملا على قارى، مرقاة المفاتيح: ۴۴۱/۳.

۲ احادیث سے کن مواقع پر عزل کا ثبوت ملتا ہے اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ زمانہ کی اس تحریک میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

جب ہم صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمْ کے عزل اور موجودہ عہد کی اس تحریک کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں تو ان دونوں میں ایک بڑا فرق یہ نظر آتا ہے کہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ کسی تحریک اور پروگرام کی صورت میں نہ تھا بلکہ محض ایک ذاتی اور انفرادی مسئلہ تھا، اجتماعی پیمانہ پر نہ اسے انجام دیا جاتا تھا اور نہ اس کی ترغیب دی جاتی تھی، لیکن آج یہ مسئلہ شخصی اور انفرادی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی اور سماجی صورت اختیار کر گیا ہے اور چند ممالک کو مستثنیٰ کرکے بین الاقوامی سطح پر بڑے زور وشور سے یہ کوشش کی جارہی ہے کہ ملک کا ہر فرد اپنے آپ کو اس پروگرام میں شریک کرلے۔

کسی کام کا مخصوص حالات میں کسی کا کرلینا اور بات ہے اور اسی کو جماعتی سطح پر منصوبہ بندی اور ''تحریک'' کی صورت میں رواج دینا بالکل دوسری چیز ہے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو انفرادی طور پر جائز ہیں مگر انہیں کو اجتماعی سطح پر اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔

اسلامی قانون میں انفرادی اور اجتماعی، یا ذاتی اور سماجی حالات کے تحت بھی بہت سے احکام بدل جاتے ہیں اور فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس موضوع پر اتنے شواہد موجود ہیں کہ اگر ان کو جمع کردیا جائے تو بجائے خود ایک مقالہ ہوجائے، فقہاء نے لکھا ہے کہ مستحبات انفرادی حیثیت سے تو محض مستحب ہیں، ان کا کرنا بہتر ہے اور نہ کرنے پر کوئی گرفت نہیں ہے لیکن اجتماعی حیثیت سے واجب ہیں اور اس سے بے اعتنائی پر فوج کشی کا اقدام بھی کیا جاسکتا ہے، امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی م ۱۸۹ھ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شہر کے لوگ اذان نہ دینے پر اتفاق کرلیں تو ان سے جہاد کیا جائے گا، بعض فقہاء احناف نے اس سے یہ سمجھا کہ امام محمد رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے یہاں اذان واجب ہے لیکن درحقیقت یہ ''اجتماعی'' طور پر ایک سنت کو چھوڑ دینے کی سرزنش ہے، بعض چیزیں ذاتی اور انفرادی حیثیت سے مباح اور جائز ہیں، البتہ بہتر طریقہ کے خلاف (خلاف اولیٰ) ہیں، اس لئے ان سے اجتناب ضروری نہیں ہے، لیکن اجتماعی طور پر ان کا مسلسل ارتکاب درست نہیں، چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی کی رائے کے مطابق اگر کسی گاؤں کے لوگ نماز وقت کے آخر میں پڑھنا طے کرلیں تو ان کو اس سے روکا جائے گا اور اس کے لئے قانون کی تلوار استعمال کی جائے گی، فقہاء احناف کے یہاں اگر کبھی اتفاقاً ایک ہی مسجد میں دو جماعت کرلی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اس کی عادت بنالینا اور ایک جماعت کا اس طرح کرنے لگنا درست نہیں ہے۔ ابواسحٰق شاطبی نے ''الموافقات'' میں اس موضوع پر بڑی اچھی بحث کی ہے۔ الغرض کسی چیز کا ذاتی اور انفرادی حیثیت سے جائز ہونا یقینی طور پر اس کی دلیل نہیں کہ اجتماعی اور قومی سطح پر بھی یہ جائز ہی ہو۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے بھی اگر خوف معاش سے عزل کی اجازت دی ہے تو وہ انفرادی ضروریات کے پیش نظر دی ہے نہ کہ ایک تحریک اور اجتماعی عمل کی صورت میں، سوال یہ ہے کہ کیا معاشرہ میں ہر آدمی فقر وافلاس میں مبتلا ہے، اگر کچھ لوگ ایسے فاقہ مست ہیں جو نان جویں کے محتاج ہیں تو اسی دنیا میں ایسے دادعیش دینے والوں کی بھی کمی نہیں ہے جن کو خرچ کرنے کا جائز مصرف نہیں ملتا۔ پھر کیا یہ کوئی معقول بات ہوگی کہ تمام ہی لوگوں کو بلا امتیاز استطاعت ووسعت ضبط تولید کی دعوت دی جائے، نہ یہ اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ ہے اور نہ عقل ودانش کے مطابق۔

صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کن مقاصد کے تحت عزل کیا کرتے تھے؟ اس سلسلے میں احادیث میں کئی باتوں کا تذکرہ یا اشارہ ملتا ہے۔

❶ اسلام میں بیوی کی طرح باندی سے بھی جنسی تعلقات قائم کئے جاسکتے ہیں لیکن اگر باندی اپنے آقا کے بچہ کی ماں بن جائے تو وہ فروخت نہیں کی جاسکتی، بسااوقات اسی لئے عزل کیا جاتا تھا کہ باندی حاملہ نہ ہو اور اس کو فروخت کرنے کی گنجائش باقی رہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ:

> ''غزوہ بنی مصطلق میں ہم لوگوں نے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ساتھ جہاد کیا، جس کے نتیجہ میں عرب کی شریف زادیاں ہماری قید میں آئیں اور لونڈی کی حیثیت سے ہمیں اپنے حصہ میں ملیں، تنہائی اور بیوی سے دوری ہم لوگوں پر شاق گذر رہی تھی اور ہم لوگ یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کو فروخت کرکے روپئے کمائیں، اس لئے ہم لوگوں نے چاہا کہ ان سے لطف اندوز ہوں اور عزل کریں۔''[1]

❷ دوسرے بچہ کی پیدائش سے حسن وجمال بھی متاثر ہوتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بھی عزل کا ایک سبب ہوا کرتا تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیر کی روایت میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ:

آدمی کے پاس باندی ہوتی جس سے وہ مباشرت کرتا اور اسے یہ بات ناپسند ہوتی کہ باندی حاملہ ہوجائے۔[2]

حضرت جابر رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عزل کی اجازت مانگتے ہوئے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے عرض کیا:

میری ایک باندی ہے جو میری خدمت کرتی ہے، مجھے پانی پلاتی ہے، میں اس سے مباشرت کیا کرتا ہوں اور مجھے اس کا حاملہ ہونا پسند نہیں ہے۔[3]

❸ عزل سے بعض اوقات زیر حمل بچہ کو نقصان سے بچانا مقصود ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی

[1] مسلم: ۱/٤٦٤ [2] مسلم: ۱/٤٦٥ [3] مسلم: ۱/٤٦٥

روایت میں ہے:

''ایک شخص آپ ﷺ کے پاس آئے اور کہا میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، آپ ﷺ نے وجہ دریافت کی، اس نے کہا ''اشفق علی ولدها'' میں اپنی بیوی کے (اندرون حمل) بچہ کے سلسلہ میں ڈرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر یہ (عزل کے بغیر مباشرت) نقصان دہ ہوتی تو روم اور فارس والوں کو بھی نقصان پہنچاتی۔''[1]

۴ عزل کرنے کا چوتھا سبب عورت کے حاملہ ہونے کی وجہ سے شیر خوار بچہ کے دودھ کے متاثر ہوجانے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیرہی کی روایت میں یہ فقرہ بھی موجود ہے جس سے اس کی طرف اشارہ ہے:

کسی شخص کی بیوی دودھ پلارہی ہوتی ہے، پھر وہ اس سے جماع کرتا ہے اور اس بات کو ناپسند کرتا ہے کہ عورت حاملہ ہو۔[2]

عبدالرحمٰن بن بشیر نے ان الفاظ میں عزل کے جس سبب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ غالباً یہی ہے کہ حاملہ ہونے کی وجہ سے عورت کے دودھ بند ہوجانے اور شیر خوار بچہ کو ضرر پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ احادیث میں ثابت شدہ صورتوں کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی عزل یا اس کی متماثل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث میں جن صورتوں کا ثبوت ملتا ہے اس کے سوا کسی حالت میں بھی اس کو اختیار کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ خود روایات میں کہیں ایسا لب ولہجہ اختیار نہیں کیا گیا ہے جس سے حصر اور تحدید سمجھ میں آئے اور جس سے معلوم ہوتا ہو کہ صرف یہی صورتیں ہیں جن میں اس طریق کار کا اختیار کرنا جائز ہے اور اس کے سوا کسی مقصد کے تحت اس کا استعمال جائز نہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کب اس کا استعمال درست ہے اور کب نہیں؟ یہ متعین کرنے کے لئے شریعت نے ہم کو جو راہ بتائی ہے، اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''قیاس'' کہتے ہیں یعنی اس خاص چیز کے بارے میں شریعت نے ہمیں جو حکم دیا ہے معلوم کیا جائے کہ اس کا بنیادی سبب کیا تھا اور پھر جہاں جہاں وہ اسباب پائے جائیں ان تمام مواقع پر یہی حکم لگایا جائے۔

اصولیین نے قیاس کی جہاں اور بہت سی شرطیں بتائی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر مقیس پر یہ حکم نافذ ہو، تو قرآن وحدیث کے کسی فرمان یا اسلام کے مسلمہ اصول سے تعارض نہ پیدا ہو یعنی اس خاص مسئلہ سے متعلق کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو اس قیاس کے منافی ہو۔

[1] مسلم: ۱/ ٤٦٦ [2] مسلم: ۱/ ٤٦٥

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہمیں عزل کی نص سے ثابت شدہ صورت اور فیملی پلاننگ کے درمیان قیاس کی یہی شرط مفقود نظر آتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے اسلام کا مسلمہ اصول مجروح ہوتا ہے، اسلامی اعتقادات اور اسلام کے معاشرتی مزاج کو اس سے ٹھیس پہنچتی ہے اور یہ تصور کہ پیدا ہونے والوں کے خورد ونوش کا بارگراں کیوں کر برداشت کیا جاسکے گا احادیث وآیات سے کھلا تناقض رکھتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا استعمال ایسے صحیح اور جائز مقاصد کے لئے کیا جائے جو اسلامی افکار سے کوئی ٹکراؤ نہیں رکھتا ہے تو ظاہر ہے اس کا استعمال ناروا نہیں ہوگا۔ مثلاً عورت کو کسی مہلک بیماری کا قوی اندیشہ ہو یا بچہ کی پیدائش سے طبی اندازے کی بناء پر عورت کو موت کا خطرہ لاحق ہو۔[1]

یہاں عزل کے سلسلہ میں نیت اور مقصد کے اعتبار سے جو فرق کیا گیا ہے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی بنیاد محض اپنی رائے پر ہے، اس حد تک خود امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کو بھی تسلیم ہے کہ نیت فاسدہ اور غلط مقاصد کے تحت عزل کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے عزل کے سلسلہ میں ایسی دو صورتیں بتائی ہیں جو محض فساد نیت کی وجہ سے نادرست ہیں۔[2]

یہ اور بات ہے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی خود اس نیت اور ارادے کو کہ اقتصادی بحران سے بچنے کے لئے کم بچے پیدا کئے جائیں، نیت فاسدہ تصور نہیں کرتے، محض خلاف اولیٰ قرار دیتے ہیں، چنانچہ مقاصد عزل پر گفتگو کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"عزل کا تیسرا محرک کثرت اولاد کی وجہ سے تنگ حالی میں اضافہ کا خوف اور کسب معاش کے لئے دوڑ دھوپ سے احتراز ہوسکتا ہے (یہ ممنوع نہیں ہے) لیکن فضیلت اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی جو ضمانت لے رکھی ہے اس پر توکل اور بھروسہ کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿وما من دابة فی الارض الا علی اللّٰه رزقها﴾ (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔"[3]

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا علم وفضل اپنی جگہ مسلّم، بلکہ وہ اس سے بالاتر ہیں کہ ہم جیسے تنگ داماں وتہی علم ان کے کمالات کا اعتراف کریں مگر اس کے باوجود اسلام کے ان بنیادی اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو مذکور ہوئے ہم مجبور ہیں کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے کو تسامح اور لغزش پر محمول کریں۔

پھر اس سلسلہ میں اس تاریخی پس منظر کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس زمانہ میں کسی اجتماعی منصوبہ

---

[1] ابن نجیم مصری نے ان حالات میں روح پیدا ہونے سے پہلے اسقاط حمل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ دیکھئے: البحر الرائق: ۲۰۰/۳

[2] ملاحظہ ہو، سبب رابع وخامس، احیاء علوم الدین: ۵۳/۲، ۵٤ [3] احیاء العلوم: ۵۳/۲

بندی کے ساتھ "عزل کرنے" کی تبلیغ نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ محض ایک انفرادی اور ذاتی مسئلہ تھا، نیز یہاں اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ نے یہاں جو کچھ لکھا ہے وہ صرف عزل کی حد تک ہے، عزل سے آگے ضبط ولادت کی جو بھی صورت اختیار کی جائے وہ خود ان کی نگاہ میں بھی جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"انسانی وجود کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں داخل ہو کر عورت کے مادہ منویہ کے ساتھ مل جائے اور اس میں زندگی قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس حالت میں اس کو فاسد کر دینا جرم ہے پھر جب وہ بستہ خون اور گوشت کی شکل اختیار کر لے تو اس کا فاسد کرنا (اسقاط یا دوا کے ذریعہ) اور بڑا جرم ہے اور اگر روح پیدا ہونے اور خلقت کی تکمیل کے بعد اسقاط ہو تو بہت سنگین جرم ہے اور یہ جرم اس وقت انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب پیدائش کے بعد بچہ کو قتل کرے۔"[1]

بعض حضرات جو بہر صورت "فیملی پلاننگ" کو جائز قرار دینے کے درپے ہیں اپنی حمایت میں مانع حمل دوا اور اسقاط حمل وغیرہ دوسری تدابیر کے لئے بھی عزل ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کوئی فرق نہیں کرتے کہ پہلی صورت میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہیں پاتا ہے اور دوسری صورتوں میں یہ ذرائع اس وقت استعمال کئے جاتے ہیں جب مادہ عورت کے رحم میں قرار پا چکا ہوتا ہے۔

امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ ہی نے ایک جگہ اس فرق پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ عزل میں مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچتا ہی نہیں ہے اور جب تک منی رحم میں داخل نہ ہو جائے اس وقت تک بچہ کی پیدائش ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ کی پیدائش مرد و عورت کے مادہ منویہ کے اشتراک سے ہوتی ہے لیکن اگر منی رحم میں پہنچ جائے تو استقرار حمل اور تولید کا امکان غالب رہتا ہے[2]..... ظاہر ہے یہ اہم اور بنیادی فرق ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ان امور سے واضح ہے کہ ربڑ یا لوپ یا اس جیسے دوسرے ذرائع کا استعمال زیادہ سے زیادہ کسی کے لئے طبی اعذار کی بناء پر درست ہو سکتا ہے، اجتماعی سطح پر اس کو رواج دینے، ترغیب دینے اور معاشی نقطۂ نظر سے اس کو اختیار کرنے کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

② مانع حمل دوائیں

ضبط تولید کی دوسری صورت یہ مذکور ہوئی ہے کہ "مادہ منویہ" تو رحم میں پہنچ جائے مگر ایسی دواؤں کا استعمال کیا

[1] احیاء العلوم: ۵۳/۲ [2] احیاء العلوم: ۵۳/۲

جائے کہ استقرار حمل نہ ہو سکے، فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی عام حالات میں نا جائز ہے اگر چہ یہ صحیح ہے کہ ابھی مادہ روح اور زندگی سے خالی ہے، اس لئے اس کو برباد کر دینا ''اصطلاحی قتل'' کے زمرہ میں نہیں آئے گا لیکن اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو کچھ مدت گذرنے پر وہی ایک زندہ نفس کی شکل اختیار کر لیتا اس لئے مآل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو نفس کشی کے مرادف سمجھا جائے گا۔

فقہاء نے اس کی یہ نظیر پیش کی ہے کہ اگر کوئی شخص حالت احرام میں چڑیا کا انڈا توڑ دے تو جس طرح چڑیا کا مارنا دم اور کفارہ کا موجب ہوتا ہے، اسی طرح محض انڈا توڑ دینا بھی موجب دم ہوگا۔[1] لہٰذا جیسے اس مسئلہ میں حال کے بجائے مآل کا اور موجودہ صورت کی بجائے مستقبل کی متوقع صورت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح مادہ منویہ کو بھی مآل پر نظر رکھتے ہوئے ''نفس'' کی حیثیت دی جائے گی، شمس الائمہ سرخسی ۴۹۴ھ نے اسی کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے۔''[2]

ابن عابدین شامی ۱۲۸۲ھ نے بھی اسی مضمون کو ایک جلیل القدر فقیہ علی بن موسیٰ سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''یہ عمل (عورت کے رحم میں نطفہ قرار پا جانے کے بعد اس کو برباد کر دینا) مکروہ ہے[3] ..... کیوں کہ عورت کے رحم میں نطفہ جا کر بالآخر زندگی اختیار کر لیتا ہے' اس لئے اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا' جیسا کہ چڑیا کا انڈا توڑ دینا' زندہ چڑیا کا شکار کرنے کے برابر ہے۔''[4]

محمد احمد علیش مالکی نے بھی ان تمام صورتوں کو جن کا مقصد استقرار حمل کو روکنا ہو ناجائز قرار دیا ہے اور ایسی دواؤں کے ناجائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے' چنانچہ فرماتے ہیں:

''منع حمل کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب منی رحم میں داخل ہو جائے تو زن و شو کو یا ان میں سے کسی ایک کو بھی ایسی دوا کا استعمال جائز نہیں ہے اور آقا کے لئے بھی اپنی باندی کے معاملہ میں انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے پہلے بھی اسقاط کی تدبیریں اختیار کرنا مشہور مذہب

---

[1] حج میں جب کوئی غلطی ہو جائے تو قربانی واجب ہوتی ہے اسی کو ''دم'' کہتے ہیں۔ [2] سرخسی: المبسوط: ۸۷/۲٦
[3] یہاں مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے جو حرام کے قریب ہوتا ہے۔ [4] ردالمحتار: ۵۲۲/۲

کے مطابق جائز نہیں ہے۔"[1]

اسی کتاب میں مشہور محدث اور صوفی شیخ اکبر محی الدین بن عربی متوفی ۶۳۸ھ کی رائے بھی نقل کی گئی ہے کہ:

"مرد کے مادہ تولید کو ختم کرنا یا عورت کے رحم میں تبرید کا عمل اختیار کرنا (جو قبول حمل سے مانع ہوتا ہے) ابن عربی نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے، رہا رحم سے نطفہ کو خارج کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بھی ممنوع ہے۔"[2]

پھر ایک فقیہ ابن یونس رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کا مسلک نقل کرتے ہیں۔

ابن یونس وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے کہ مانع حمل دوا کا استعمال جائز نہیں ہے۔[3]

نیز مسلک شافعی کے ایک اہم اور مشہور فقیہ عزالدین بن سلام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے اس سلسلۂ میں اس طرح نقل کی گئی ہے:

عزالدین بن سلام رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی سے دریافت کیا گیا کہ کیا عورت کے لئے مانع حمل دوائیں استعمال کرنے کی گنجائش ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ عورت کے لئے ایسی دوا کا استعمال روا نہیں ہے جس سے حمل کو قبول کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔[4]

"اس بارے میں امام غزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کی رائے جو پہلے مذکور ہو چکی ہے یہ ہے: وجود انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔"[5]

ان سطور میں جن فقہاء کی رائیں ذکر کی گئی ہیں وہ کسی ایک مکتب فکر سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں ابن عابدین شامی اور شمس الائمہ سرخسی رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی جیسے اساطین احناف بھی ہیں، امام ابو حامد الغزالی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور عزالدین بن سلام جیسے مشہور فقہاء شافعی بھی اور ان میں ابن عربی اور احمد علیش رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی جیسے اہم اور مستند علماء مالکیہ بھی ہیں اور وہ اپنے اصحاب سے بھی یہی رائے نقل کر رہے ہیں۔

یہ تصریحات اس وضاحت کے لئے بالکل کافی ہیں کہ مانع حمل دواؤں اور ذرائع کے ناجائز ہونے پر تمام مکاتب فکر کے قابلِ ذکر فقہاء کا اتفاق ہے اور کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں ہے۔

اس لئے کسی غیر معمولی عذر کے بغیر محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال روا نہیں ہے، ہاں اگر اس سے کسی بڑی مضرت کا اندیشہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں اس کم تر نقصان کو گوارا کر کے اس سے بڑے

---

[1] فتح العلي المالك: ۳۹۹/۱ [2] حوالہ سابق [3] حوالہ سابق [4] فتح العلي المالك: ۴۰۰/۱
[5] احياء العلوم: ۵۳/۲

دوسرے نقصان سے بچا جائے گا، مثلاً معتبر طبی اندازہ کے مطابق بچہ کی پیدائش کی صورت میں زچہ کی موت کا اندیشہ ہو یا خود زیر حمل بچہ کے سنگین موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو، یا زنا کا حمل ہو تو ایسے مانع حمل ذرائع کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

(۳) اسقاط حمل

ضبط تولید کی تیسری صورت ''اسقاط حمل'' کی ہے، اسقاط حمل کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ حمل پر آنے والے مختلف مراحل کا فرق پیش نظر رہے، استقرار حمل کے بعد نطفہ ابتدائی ایام میں محض بستہ خون اور گوشت کی صورت میں ہوتا ہے پھر رفتہ رفتہ اس میں روح اور زندگی کے آثار پیدا ہوتے ہیں اور پھر وہ ایک جاندار انسانی وجود کی شکل اختیار کرتا ہے۔

روح اور آثار زندگی پیدا ہو جانے کے بعد اسقاط حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہوگئی تو ایک زندہ نفس اور اس حمل کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں کہ ایک پردۂ رحم میں ہے اور دوسرا اس دنیائے آب وگل میں آچکا ہے، قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کر دینے کا، یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی نفس کشی ہے اور اس دنیا میں آنے کے بعد ہو تو بھی نفس کشی ہے، دواؤں اور گولیوں سے ہو تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لاٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے، ''لا تقتلوا اولادکم'' کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ در گور کر دینے والے ہو سکتے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہو سکتے ہیں، جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کر دیں؟ اسی لئے فقہاء نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ میں اس سلسلہ میں صرف دو بلند پایہ فقیہ احمد علیش مالکی اور حافظ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، علامہ علیش مالکی فرماتے ہیں:

''والتسبب فی إسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم إجماعا وهو من قتل النفس.''[1]

ترجمہ: ''روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالاجماع حرام ہیں اور یہ قتل نفس ہے۔''

اور علامہ ابن تیمیہ رقم طراز ہیں:

''اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذی قال تعالىٰ فيه

[1] فتح العلی المالك: ۳۹۹/۱

واذا الموء ودة سئلت بای ذنب قتلت.''[1]

ترجمہ: ''اسقاط حمل بالا جماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانی والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کردیا گیا۔''

بلکہ قاضی خان ۵۹۲ھ نے تو لکھا ہے کہ اگر ماں کی جان کو خطرہ ہوتو بھی ایسے بچہ کی جان نہیں لے جاسکتی جو گوابھی حمل ہی میں ہو، لیکن اس میں زندگی کے آثار پیدا ہو گئے ہوں چنانچہ فرماتے ہیں:

''جب بچہ حاملہ عورت کے پیٹ میں وجود پذیر ہو جائے اور بچہ کو نکالنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نکال لیا جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ماں کی ہلاکت اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ پیٹ میں زندہ نہیں ہو مردہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے اس طرح کاٹنا روا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک جان کو بچانے کے لئے دوسری جان کو مار ڈالنے کے مرادف ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔''[2]

رہا روح پیدا ہونے سے پہلے، تو بلاشبہ یہ اس قتل کے زمرہ میں نہیں آتا جس کا ذکر ابھی ہوا ہے، مگر ''مانع حمل دواؤں'' کے سلسلہ میں مذکور ہو چکا ہے کہ فقہاء اس قسم کے مسائل میں مآل کو ملحوظ رکھ کر حکم لگاتے ہیں، لہٰذا اس حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے بھی جائز قرار دینے کی گنجائش نہیں۔

اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے بھی وہ زیر تخلیق وجود ایک انسان اور ''کامل الخلقت وجود'' ہی کے حکم میں ہوگا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

''واما ما استبان بعض خلقه کظفر وشعر کتام.''[3]

ترجمہ: ''اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہو جائے جیسے ناخن اور بال، تو وہ تام الخلقت کی طرح ہے۔''

''درر الاحکام'' میں ہے:

''الجنین الذی استبان بعض خلقه بمنزلة الجنین التام.''[4]

ترجمہ: ''ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آ جائیں کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔''

شیخ عبدالرحمٰن احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] فتاوی ابن تیمیه: ٢١٧/٤ [2] فتاوی قاضی خان: ٣٨٥/٤ [3] ردالمحتار: ٥١٩/٥ [4] ردالمحتار: ١٠٩/٢

علماء احناف نے کہا کہ جس کے بعض اعضاء نمایاں ہوجائیں وہ تمام احکام میں ایک کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔[1]

الاستاذ خضری بک نے اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے بچہ کی دو حیثیت ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ماں ہی کا ایک جزو ہے اور اسی کے ساتھ اس کا وجود قائم ہے، بچہ کی اپنی مستقل حیثیت نہیں ہوتی، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ بچہ پر کچھ واجب ہو اور نہ اس کا دوسرے پر کوئی حق ہو اور اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ اپنا ایک الگ مستقل جسم رکھتا ہے اور جب اس کے اندر زندگی پیدا ہوتی ہے تو وہ اس معاملہ میں بھی اپنی مستقل حیثیت کا حامل رہتا ہے، ماں کے مرنے سے وہ مر نہیں جاتا اور ماں زندہ رہے تو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی زندہ ہی رہے، اس کا تقاضہ ہے کہ اس پر ذمہ داریاں بھی ثابت ہوں اور اس کے لئے زندہ انسانوں کی طرح حقوق بھی ثابت ہوں، چنانچہ اس کو بھی وراثت ملے اور اس کے لئے بھی وصیت درست ہو۔

ان دو متضاد حیثیتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے جنین (زیر حمل بچہ) کو مستقل نہیں مانا جائے، اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہ قرار دیئے جائیں، لیکن حقوق کے اعتبار سے ان کو مستقل اور علیحدہ وجود تسلیم کیا جائے ان کو وراثت ملے، وصیت ان کے واسطے درست ہو اور ماں سے الگ کر کے صرف اس بچہ کو آزاد کرنا درست ہو۔[2]

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک ''کامل الخلقت'' حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا۔

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہوگیا تو چاہے اس کی خلقت پوری ہوگئی ہو یا ابھی پوری نہ ہوسکی ہو، بالاجماع ''غرہ'' (ایک غلام یا باندی کا آزاد کرنا) واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی خلقت متوقع تھی۔[3]

روایت میں ہے:

"ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال فی الجنین غرۃ عبداوامۃ."[4]

ترجمہ: ''رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہے۔''

---

[1] الفقہ علی المذاھب الاربعہ: ٥/٤٧٣ [2] اصول الفقہ: ص ١١٤ [3] تفسیر مظھری: ١٠/٢١٦
[4] مشکوۃ المصابیح: ٢/٣٠٢

حضرت عمر فاروق رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کے عہد میں ایک عورت نے دوسری حاملہ عورت کا پیٹ دبا دیا جس سے اس کا حمل گر گیا، حضرت عمر رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ تک یہ معاملہ پہنچا تو انہوں نے اس عورت کو ایک غلام دینے کا حکم دیا۔[1] شمس الائمہ سرخسی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ فرماتے ہیں:

اور جب مرد کسی عورت کا پیٹ دبا دے پھر اس عورت کو ایک مردہ بچہ (جنین) پیدا ہو، تو ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی واجب ہے۔[2]

امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ:

"جب کوئی شخص حاملہ باندی کے پیٹ پر مارے اور مردہ بچہ نکل آئے تو ایسی صورت میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب بچہ میں زندگی پیدا ہوجانے کے کوئی آثار نہ ہوں، یہی رائے ابن مسیب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالَىٰ کی بھی ہے۔"[3]

حنبلی مکتب فکر کے مشہور فقیہ شرف الدین موسیٰ مقدسی متوفی ۹۶۸ھ فرماتے ہیں:

"آزاد، مسلمان جنین (بطن مادر میں رہنے والا بچہ) کو ارادۃً یا غیر ارادی طور پر گرا دینے اور اسقاط کردینے کا تاوان ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ کو پہنچ جاتی ہو، خواہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو، یا زندہ پیدا ہوا ہو، چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی یا اس حال میں اسقاط ہوا ہو کہ ابھی اس کے بعض حصے ہی وجود پا سکے ہوں، یا صرف زیر تخلیق بچہ کا ہاتھ اور پاؤں ہی عورت نے جنا ہو، پھر یہ اسقاط کا حادثہ مار پیٹ کی وجہ سے پیش آیا ہو، یا دوا اور کسی دوسرے طریقہ سے۔"[4]

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل بھی زندگی پیدا ہونے سے پہلے ہی حمل میں پلنے والے بچے کو ایک وجود تصور کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اور تکمیل خلقت کا دروازہ بند کرنے کو قابلِ سرزنش جرم قرار دیتے ہیں، نیز شرف الدین مقدسی کی تصریح کے مطابق اس مقصد کے لئے جو بھی ذرائع استعمال کئے جائیں مار پیٹ یا دوا وغیرہ، سب ناروا ہیں۔

اگر حاملہ عورت خود ہی اپنا حمل ساقط کرلے تب بھی یہ جائز نہیں، چنانچہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں

"ولا يخفى انها تاثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها."[5]

تَرجَمَہ: "اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مرگیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔"

---

[1] المحلی: ۳۸۸/۱۳ [2] المبسوط: ۸۷/۲۶ [3] کتاب الام: ۲۸۳/۷ [4] الاقناع: ۲۰۹/۲
[5] ردالمحتار: ۵۱۹/۵

ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے اسقاط حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:

''ابراہیم نخعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط کرلیا ہو، کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی کو خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے۔''[1]

قاضی خاں نے بھی لکھا ہے کہ یہ قتل نہیں تو گناہ ضرور ہے[2] ...... اصل یہ ہے کہ اسقاط حمل اگر زندگی پیدا ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی اسقاط ہو تب بھی اس لئے جائز نہیں، اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جزو اور حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں ہے اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو بھی کاٹ پھینکنا حرام اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مرادف ہے۔

اس لئے اسقاط حمل جیسے روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے، اسی طرح پہلے بھی حرام ہے اور کسی ناگزیر عذر اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اس کا ارتکاب شرعاً جائز نہیں ہے۔

④ نس بندی

ضبط ولادت کی چوتھی صورت نسبندی کی ہے، یعنی ایسا آپریشن جس سے دائمی طور پر قوت تولید فوت ہو جائے اور توالد و تناسل کی اہلیت باقی نہیں رہے۔

حضور اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صحابہ کرام رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ اور فقہاء مجتہدین کے دور میں تو ایسا کوئی آپریشن ایجاد نہیں ہوا تھا، اس لئے قرآن وحدیث یا متقدمین کی کتابوں میں براہ راست اس کا حکم تلاش کرنا ایسی ہی نادانی ہوگی جیسے کوئی قرآن وحدیث میں، راکٹ اور ایٹم بم کا تذکرہ ڈھونڈنے لگے اور کہنے لگے کہ جب تک خود قرآن مجید سے اس کا استعمال کرنا اور آلۂ جہاد بنانا ثابت نہ ہو جائے ہم اسے ہرگز نہ مانیں گے[3] البتہ اس سلسلہ میں ہم کو ایسے اصول اور نظائر مل سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہم ان کا حکم جان سکیں۔

ایام جاہلیت میں قوت تولید کے خاتمہ کے لئے ''اختصاء'' کی صورت اختیار کی جاتی تھی، اختصاء کا مطلب یہ ہے کہ فوطوں کی وہ گولیاں نکال دی جائیں جو جنسی صلاحیت اور جنسی خواہشات کا اصل سرچشمہ ہیں خود آنحضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بعض صحابہ رَضِیَ اللہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ نے اس کی اجازت چاہی، تاکہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ

---

[1] المحلی: ۳۷۸/۱۲ [2] فتاویٰ قاضی خان: ۴۱۰/۳

[3] ایمرجنسی کے دوران بعض ''نوزائیدہ مجتہدین'' بے تکلف اس قسم کے استدلال فرمایا کرتے تھے۔

اللہ کی عبادت کی جا سکے، لیکن آپ ﷺ نے سختی سے منع فرما دیا، بخاری اور مسلم کی مختلف روایتوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے اور تمام فقہاء کا اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو "خصی" کر دیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل کرنے پر واجب ہوتا ہے ...... چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی م ۴۵۰ھ فرماتے ہیں:

"يمنع من خصاء الا دميين والبهائم ويؤدب عليه."[1]

ترجمہ: "آدمی اور چوپایوں کو آختہ کرنے سے منع کیا جائے گا اور اس پر سرزنش کی جائے گی۔"

گویا شریعت نے قوت تولید سے محروم کر دینے کو زندگی سے محروم کر دینے کے مرادف قرار دیا ہے اور اسلام کی نگاہ میں یہ اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کا ارتکاب گویا قتل اور نفس کشی کا ارتکاب ہے، فقہ کی کتابوں میں ایسی عبارتیں بہ کثرت ملتی ہیں جس میں قوت تولید کے ضائع کر دینے کو دیت یعنی خون بہا کا موجب ٹھہرایا گیا ہے، چنانچہ الاستاذ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

"ریڑھ کی ہڈی توڑ دینے کی وجہ سے منی پیدا کر دینے کی قوت کو ختم کر دینے کی صورت میں تاوان واجب ہوتا ہے کیوں کہ اس سے اولاد کی پیدائش پر ...... جو مقصود نکاح ہے ...... روک لگ جاتی ہے۔"[2]

"اختصاء" کے علاوہ اگر کسی شخص نے مرد کے آلہ تناسل پر اس زور سے مارا کہ وہ شل ہو گیا اور قوت جماع جاتی رہی تب بھی تاوان واجب ہوگا۔[3]

فقہ حنفی کی مشہور کتاب "ہدایہ" میں ہے:

"کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہو جائے، تو اس پر دیت (خوں بہا) واجب ہوگی کیوں کہ اس سے منفعت کی ایک قسم (توالد و تناسل) ختم ہوگئی۔"[4]

شیخ محمد علیش فرماتے ہیں:

""مختصر" نامی کتاب میں ہے کہ ہوش وخرد، قوت سماع، بینائی، گویائی، آواز، قوت ذائقہ، جماع کی قوت اور تولید کی صلاحیت برباد کر دینے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے۔"[5]

علامہ شہاب الدین ابن حجر دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ریڑھ کی ہڈی توڑ دی جائے جس کی وجہ سے منی کی پیدائش ختم ہو جائے، تو دیت واجب ہوگی کیوں کہ اس

---

[1] الاحكام السلطانيه [2] الفقه على المذاهب الاربعه: ۳۴۱/۵ [3] حواله سابق [4] هدايه مع الفتح: ۲۸۳/۱۰
[5] فتح العلى المالك: ۲۹۰/۲

صورت میں ایک مقصدِ عظیم یعنی اولاد کی پیدائش کا زیاں ہے۔[1]

شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی فرماتے ہیں:

اور شل ہوجانے والے اعضاء کا...... اور وہ اس طرح کہ ہاتھ پاؤں، مرد کا آلہ تناسل، چھاتی وغیرہ کی منفعت فوت ہوجائے...... تاوان واجب ہوگا۔[2]

یہ حکم صرف مردوں ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ اگر عورتوں کے ساتھ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ وہ حاملہ نہ ہوسکے جب بھی یہی حکم ہوگا کیوں کہ حرمت کی اصل وجہ قوت تولید کا فوت ہوجانا اور توالد و تناسل میں رکاوٹ ڈالنا ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

''عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو ختم کردینے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے نسل منقطع ہوتی ہے۔''[3]

اس سلسلہ میں عام طور پر یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نسبندی میں فرق ہے، اس لئے کہ آپریشن میں اشتہاء، شہوانی خواہش اور قوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوت تولید فوت ہوجاتی ہے اور اختصاء سے نہ شہوت باقی رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔[4]

یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ قوت جماع کا ختم کرنا اور قوت تولید کا ختم کرنا یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اختصاء میں یہ دونوں چیزیں ختم ہوجاتی ہیں، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کردینا حرام ہے اور دیت کا موجب ہے چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مارا جس کی وجہ سے اس کا کان، اس کی آنکھ، اس کی عقل اور اس کی مباشرت اور وطی کی صلاحیت ختم ہوگئی، تو حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نے چار دیتیں واجب قرار دیں۔[5]

نیز علامہ علاء الدین کاسانی رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فرماتے ہیں:

''وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہیں ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرا شرائط، دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے نفع کا یہ فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا، ایک تو یہ کہ عضو کو جسم سے علیحدہ کردیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہے اس کام کے لائق نہ رہے۔''[6]

---

[1] نہایة المحتاج: ۳۲۲/٤ [2] الاقناع: ۲۲۸/٤ [3] الفقه علی المذاهب الاربعه: ۳۲۲/٥
[4] ایمرجنسی کے دوران اس طرح کے سوالات اٹھائے گئے تھے۔ [5] ابن تیمیه، المنتقی فی اخبار المصطفی: ٦۹٥/٤
[6] بدائع الصنائع

پھر آگے چل کر علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلہ تناسل تو باقی رہے مگر توالد و تناسل کی قوت برباد کردی جائے۔ میرے خیال میں یہ جزئیہ موجودہ نسبندی پر پوری طرح صادق آتا ہے، شرف الدین مقدسی فرماتے ہیں:

ریڑھ توڑ دینے کی صورت میں اگر اس شخص کی شہوت یا مباشرت کی صلاحیت میں سے ایک قوت ضائع ہوگئی تو اس پر ایک دیت واجب ہوگی اور اگر یہ دونوں صلاحیتیں برباد ہوگئیں تو دو دیت واجب ہوگی۔[1]

سیدنا حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ کے بارے میں مروی ہے کہ:

"قضى ابو بكر في صلب الرجل اذا كسر ثم جبر بالدية كاملة اذا كان لا يحمل له وبنصف الدية ان كان يحمل له."[2]

تَرجَمَہ: "مرد کی ریڑھ توڑ دینے اور جڑ جانے کی صورت میں اگر حمل کی صلاحیت باقی نہ رہے حضرت ابوبکر نے پوری دیت کا فیصلہ فرمایا اور اگر حاملہ کرنے کی صلاحیت باقی رہے تو نصف دیت کا۔"

شیخ احمد علیش مالکی بھی مذکورہ دونوں صورتوں (شہوت اور قوت تولید ختم ہوجانے) کو دو مستقل جرم کی حیثیت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو دیت کا موجب قرار دیتے ہیں چنانچہ دونوں صورتوں کا فرق بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس شخص پر دیت واجب ہے جس نے کسی کے ساتھ ایسی حرکت کی کہ اس کی جماع کی صلاحیت جاتی رہی، یا ایسی حرکت کرے کہ اس میں بچہ پیدا کرنے کی اہلیت باقی نہ رہے۔[3]

لہٰذا جب اصول یہ ہوا کہ انسان کی کسی بھی صلاحیت کا برباد کردینا جرم ہے تو پھر یہ توجیہ کوئی معنی نہیں رکھتی کہ نسبندی میں چوں کہ صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے قوت اشتہاء باقی رہتی ہے اس لئے وہ جائز ہوگی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قوت شہوانیہ اور جنسی خواہش کی بجائے خود تو کوئی اہمیت نہیں ہے، یہ محض ایک سبب ہے، اہمیت تو اس مقصد کی ہے جس کے لئے انسان میں یہ داعیہ رکھا گیا ہے، اس لئے اگر بالفرض اختصاء کی ممانعت سے مقصود یہی ہو کہ قوت جماع اور جنسی خواہش کو ضائع نہ کیا جائے تو قوت تولید اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کو معطل کردینا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جب اسباب حرام ہوں تو اصل مقصود کی حرمت میں کیا شبہ؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے جہاں قوت جماع برباد کردینے کو حرام اور موجبِ دیت قرار دیا ہے وہیں اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس سے قوت تولید ضائع ہوجاتی ہے، عموماً اس موقع پر فقہی کتابوں میں "لفوات

[1] الاقناع: ٢٢٩/٤ [2] المحلى: ٤٥٠/١٠ [3] فتح العلى المالك: ٢٩٠/٢

النسل'' کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔

غرض مرد یا عورت کو تولید وحمل کی صلاحیت سے محروم کر دینا یا از خود محروم ہو جانا جائز نہیں۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین ابن حجر مکی نے دیت واجب ہونے کی صورتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی استعداد کو برباد کرنا بھی موجب دیت ہے، اس لئے کہ یہ توالد وتناسل سے محروم کر دیتا ہے۔''[1]

شیخ عبدالرحمٰن الجزیری رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی قوت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے کیوں کہ اس سے نسل کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔''[2]

پس نسبندی جو مرد عورت کی قوت تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے، قرآن وحدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور صحابہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمْ کے طرز عمل، نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جائز نہ ہونے پر ماہرین قانون اسلامی کا اتفاق ہے۔

⑤ فطری ضبط تولید

حیض کے بعد طبی تحقیق کے مطابق کچھ ایام ایسے ہوتے ہیں جن میں استقرار حمل کا بہت کم امکان ہوتا ہے، اگر خاص انہیں دنوں میں آدمی اپنی بیوی سے جنسی تعلقات قائم کرے تو فطری طور پر بچوں کی پیدائش پر روک لگ جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق کار اختیار کیا جانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں بجائے خود اس طرز عمل میں تو کوئی قباحت نہیں ہے کہ آدمی بعض ایام میں بیوی سے ملے اور بعض ایام میں نہ ملے، البتہ اب اس شخص کی نیت پر یہ صورت موقوف رہے گی، اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کر گذرا یا کسی جائز مقصد کے لئے ایسا کرتا ہے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اگر معاش کا بے جا خوف یا کوئی دوسرا غیر شرعی جذبہ کارفرما ہو تو ظاہر ہے اس صورت کا اختیار کرنا بھی ایک غیر شرعی طریقہ ہوگا، رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا۔ ''انما الاعمال بالنیات[3]'' تمام اعمال کا دارومدار نیت اور ارادہ پر ہے۔''

دو اور باتیں

خاندانی منصوبہ بندی کی مختلف صورتوں کا مندرجہ بالا سطور میں جو فقہی تجزیہ کیا گیا ہے اور اسلام کے بنیادی اصول نیز ائمہ مجتہدین اور سلف صالحین کے اجتہادات کی روشنی میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا گیا ہے امید ہے کہ وہ

---

[1] نهاية المحتاج: ٣٢٢/٧ [2] الفقه على المذاهب الاربعة: ٣٤١/٥ [3] بخاری: ٢/١

ایک غیر جانب دار اور طالب حق کے لئے کافی ہوگا۔

اخیر میں ہم اس سلسلے میں دو اور باتوں کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو بار بار کہی جاتی ہیں اور جو سادہ ذہن لوگوں کے لئے اکثر غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں:

① مصالح کا اعتبار کب؟

پہلی بات یہ ہے کہ آج کل عام طور پر بعض تجدد پسند حضرات ضبط ولادت اور اس قسم کے دوسرے تمام مسائل میں مصالح اور مفاد عامہ کا سہارا لینے کی کوشش کرتے ہیں اور ایسی ہر نئی تحریک کو یہ کہہ کر سند جواز دینے کی سعی کی جاتی ہے کہ یہ لوگوں کے عام مفاد اور مصالح کا تقاضا ہے اور شریعت دراصل انسان کے مصالح، ضروریات اور مفادات کے تحفظ ہی کے لئے نازل کی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اسلام نے انہیں مصالح اور مفادات کی رعایت کی ہے جو شریعت کی روح، اسلام کے مزاج اور کتاب وسنت کی بنیادی تعلیمات سے متصادم نہیں ہوں، شریعت کی نگاہ میں وہی مصالح معتبر ہیں جسے شریعت تسلیم کرتی ہو، آدمی کی خواہش اور عقل اس کے لئے معیار اور کسوٹی نہیں بن سکتی قانون اسلامی کے مشہور رمز شناس اور دقیق النظر عالم ابواسحٰق شاطبی فرماتے ہیں۔ "**المراد بالمصالح والمفاسد ماكانت كذلك فى نظر الشرع لاماكان ملائما أو منافرا للطبع.**"[1]

اور حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان کی ہر چاہت اور خواہش کو مصالح کا نام دیا جاتا رہے اور شرعی اور غیر شرعی مصالح کے درمیان کوئی فرق نہ کیا جائے، تو شریعت ایک مذاق اور انسان کے ہاتھوں بنایا اور توڑا جانے والا کھلونا بن کر رہ جائے گی اور انتہائی غیر دینی اور اخلاقی باتوں کو بھی مفاد عامہ اور مصالح کی آڑ میں جائز قرار دینے کی گنجائش نکل آئے گی۔ اس لئے مصالح صرف وہی معتبر ہیں جو شریعت اسلامی کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ ہوں۔

② ضرورت کیا ہے؟

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ضرورتاً ناجائز امور بھی جائز ہوجاتے ہیں، اس لئے خاندانی منصوبہ بندی اور اس طرح کی دوسری چیزوں کو قومی اور اجتماعی ضرورت کے تحت اپنا لینے کی اجازت ہونی چاہیے۔

یہ بھی دراصل ایک صحیح اصول کا غلط استعمال ہے، فقہ کی اصطلاح میں جس چیز کو ضرورت کہا جاتا ہے وہ ہماری سوسائٹی میں عام طور پر بولے جانے والے لفظ "ضرورت" سے بہت مختلف ہے، فقہاء نے احکام شرعیہ کو

[1] الموافقات ۱

تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

❶ ضروریات: یعنی وہ امور جو شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد[1] جان، مال، دین، نسل اور عقل کے تحفظ کے لئے آخری درجہ ضروری ہوں اور اگر ان کی اجازت حاصل نہ ہو تو پانچ چیزوں میں سے کوئی چیز محفوظ نہ رہ سکے، مثلاً اگر فاقہ اور بھوک سے موت کا اندیشہ ہو تو شراب پینے اور سور کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ اس وقت اس کے بغیر جان کا تحفظ ممکن نہیں ہے، ایسی ہی ناگزیر ضرورت کو فقہ کی اصطلاح میں ''ضروریات'' کہا جاتا ہے۔

❷ حاجیات: ضرورت کے بعد دوسرا درجہ حاجت کا ہے، حاجت یا حاجیات سے ایسی چیزیں مراد ہیں، جن پر ان پانچ مقاصد کا پایا جانا اور انسان کی ان بنیادی ضرورتوں کا تحفظ موقوف تو نہیں ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو آدمی کو مشقت اور دشواری ہو، مثلاً: بلی کا جھوٹا اصلاً ناپاک ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ درندہ ہے اور تمام درندوں کے جھوٹے حرام ہیں، نیز اگر بلی کا جھوٹا حرام کر ہی دیا جاتا، تو بھی ایسا نہ تھا کہ آدمی اپنی جان یا مال کی حفاظت کر ہی نہیں سکتا، البتہ چوں کہ بلی کی ہر وقت گھروں میں آمد ورفت رہتی ہے اس لئے اس کا جھوٹا حرام قرار دینے کی وجہ سے دشواری اور مشقت پیدا ہو جاتی، لہٰذا شریعت نے عام ضابطہ کے برخلاف ''بلی کے جھوٹے'' کو حرام نہیں رکھا، اس لئے بلی کا جھوٹا حاجیات میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

❸ تحسینیات: اور تیسرا درجہ ''تحسین'' ہے تحسین سے مراد وہ احکام ہیں کہ ان پر انسان کی زندگی موقوف بھی نہ ہو اور ان کے نہ ملنے کی وجہ سے آدمی کسی بڑی مشقت میں مبتلا بھی نہ ہو جائے، البتہ مزید راحت، آسانی اور زینت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً عمدہ کھانا، اچھا کپڑا۔

اس کو ایک مثال سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان کے جسم چھپانے کے لئے محض ایک معمولی سا کوئی بھی کپڑا کافی ہے، لہٰذا اس قدر کپڑا آدمی کے لئے ''ضرورت'' ہے اور سردی گرمی کے بچاؤ کے لئے موسم کے مناسب کپڑا حاجت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہیں کی جائے تو مشقت اور دشواری پیدا ہوگی اور خوب صورت اور عمدہ قسم کے جائز کپڑے ''تحسینیات'' میں شمار ہوں گے۔

''ضرورت'' کی وجہ سے بہت سی ناجائز چیزوں کے جائز ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورتیں جو اوپر ذکر کی گئیں تشریح کے مطابق انسان کی ''ضروریات'' میں داخل ہوں، وہ غیر معمولی حالات میں عبوری طور پر جائز ہو جاتی ہیں، اسی طرح ''حاجیات'' کے ذیل میں آنے والے وہ امور کہ ''اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو غیر معمولی مشقت پیدا ہو جائے'' بھی ان حالات میں جائز قرار پاتے ہیں۔ لیکن ایسی حاجیات کہ اگر ان کی اجازت

[1] امام غزالی نے المستصفی میں شریعت کے یہی پانچ بنیادی مقاصد بتائے ہیں۔

نہ دی جائے تو تھوڑی دشواری پیدا ہوجائے یا "تحسینیات" جو زینت اور راحت رسانی کے لئے ہیں ان پر نہ ضرورت کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ وہ قرآن وحدیث کی اجازت کے بغیر کسی بھی وقت جائز ہوسکتے ہیں۔

اب اس خاندانی منصوبہ بندی کی اجتماعی حیثیت پر غور فرمایئے تو محسوس ہوگا کہ یہ نہ اجتماعی حیثیت سے ضرورت ہے اور نہ حاجت۔ ظاہر ہے کسی کے حق میں یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ دو کے بعد جو بچے پیدا ہوں گے ان کے بھوک سے مرنے کی نوبت آجائے گی یہ ممکن ہے کہ انفرادی طور پر چند فیصد آدمی اپنے آپ کو دو یا تین بچوں سے زیادہ کے پرورش کے لائق نہ پاتے ہوں، لیکن اجتماعی اور قومی سطح پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ معاشرہ کا ہر فرد، یا غالب اکثریت فضول خرچی اور اسراف کا خانہ خالی کرکے چند بچوں کی پرورش نہیں کر سکتی۔

مگر بدقسمتی سے ہمارے یہاں تعیّشات اور انسان کے ہوس پرستانہ معیار زندگی کو بھی ضرورت اور ضروریات کا نام دے دیا گیا ہے، قیمتی کپڑے، ٹی، وی، ایرکنڈیشن، فلک بوس عمارتیں، کاریں اور آرام دہ تمام چیزیں جن کے بغیر بھی آدمی کسی قابل ذکر مشقت میں مبتلا نہیں ہوتا، انسان کی ضروریات سمجھی جانے لگی ہیں، لیکن ظاہر ہے اسلام اس طرز فکر کا روادار نہیں ہے اور نہ ان عیش پرستیوں کو "ضروریات زندگی" کی فہرست میں جگہ دینے کو تیار ہے، آج جن حضرات کو "خاندانی منصوبہ بندی" کی تحریک پر اسلام کی سند توثیق ثبت کرنے کا شوق ہے ان کے نزدیک اصل مسئلہ "قوت لایموت" اور "غذا برائے زندگی" کا نہیں ہے بلکہ ان کو فکر بلند تر معیار زندگی کی ہے۔

امید کہ یہ چند سطریں اس مسئلہ پر فقہی حیثیت سے غیر جانب دارانہ نگاہ ڈالنے والوں کے لئے صحیح نتائج تک پہنچنے کے لئے کافی ہوں گی۔

واللہ ہو یہدی سبیل الحق.

ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

جدید میڈیکل ترقی نے جو بہت سے فقہی مسائل پیدا کئے ہیں ان میں ایک اہم مسئلہ ''ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید'' کا ہے، اس ایجاد نے بہت سی قباحتوں کے دروازے بھی کھولے ہیں، دوسری طرف اولاد سے محروم لوگوں کے لئے ''شمع امید'' بھی فروزاں کی ہے، ہمیں اس کی قباحتوں اور مفاسد پر بھی نظر رکھنی ہوگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ اگر اس کی کوئی صورت مباح ہوسکتی ہے تو خواہ مخواہ اس پر حرمت کا حکم لگانے سے بھی گریز کیا جائے۔ پھر اگر کوئی صورت جائز ہوسکتی ہو تو اس سے متعلق فقہی احکام واثرات کیا ہوں گے؟ ان پر بھی غور کرنا ہوگا۔

اجنبی مرد وعورت کے مادہ کا اختلاط

بنیادی طور پر ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید کی دو شکلیں ہیں: اول یہ کہ اجنبی مرد وعورت کے مادہ منویہ اور بیضۃ المنی کو باہم خلط کر کے تولید عمل میں آئے، چاہے یہ دو اجنبی مادے کسی ٹیوب میں خلط کئے جائیں، یا خود اسی عورت کے رحم میں یا کسی اور عورت کے رحم میں، یا خود اس مرد کی قانونی اور شرعی بیوی کے رحم میں، یہ صورت بہر حال ناجائز ہوگی کہ اس کی وجہ سے نسب میں اختلاط ہوتا ہے اور زنا کی ممانعت کی اصل وجہ یہی اختلاطِ نسب ہے۔ اس سلسلہ میں صریح نصوص موجود ہیں۔

آپ ﷺ نے فرمایا:

''لایحل لامرء یومن باللہ والیوم الأخران یسقی ماء ہ زرع غیرہ۔''[1]

ترجمہ: ''خدا وآخرت پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے روا نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے۔''

اسی اختلاطِ نسب سے حفاظت کے لئے ایک مرد کی زوجیت سے نکلنے کے بعد دوسرے مرد کی زوجیت میں جانے کے لئے ''عدت'' کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالٰی لکھتے ہیں:

---

[1] ابوداؤد: ۱/۲۹۳ باب وطی السبایا

"منها معرفة براءة رحمها من ماء ه لئلا تختلط الانساب فان النسب أحدما يتشاح به ويطلبه العقلاء وهو من خواص نوع الانسان ومما امتاز به من سائر الحيوان."[1]

ترجمہ: "عدت کی مصلحتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے ذریعہ عورت کے رحم کا شوہر سابق کے مادہ سے خالی ہونا معلوم ہوتا ہے، تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، اس لئے کہ نسب وہ چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے اور عقلاء جس کے طلب گار ہوتے ہیں، جو انسانی خصوصیت ہے اور جس کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہے۔"

پس اجنبی مرد و عورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے "زنا" ہیں، البتہ چوں کہ حدود (شریعت کی مقرر سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے کہ زنا دو اجنبیوں کے درمیان ایک جسمانی فعل، یعنی مباشرت کا نام ہے اور ان صورتوں میں یہ فعل اپنی ظاہری شکل کے ساتھ موجود نہیں۔ دوسرے زنا میں دو اجنبی مرد و عورت ایک دوسرے کے جسم سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں، جب کہ اس مصنوعی عمل کے ذریعہ اس طرح کی لذت حاصل نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی۔ البتہ چوں کہ یہ عمل اپنی روح اور نتائج کے لحاظ سے اسی قدر مضر ہے، جس قدر خود فعلِ زنا، اس لئے قاضی اس پر مناسب تعزیر اور سرزنش کرے گا۔

اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اور اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ ثبوت نسب کے باب میں فقہی اصول ہے کہ عورت جس مرد کا "فراش" ہو، اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اسی سے متعلق ہوگا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[2] ...... اور بیوی کو اس کے شوہر کا فراش مانا گیا ہے۔[3] ...... نیز اگر کنواری لڑکی اس طرح ماں بنی، تب بھی بچہ کا نسب صرف اسی عورت سے متعلق ہوگا، اس مرد سے نسب کا کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کے مادہ منویہ سے استفادہ کیا گیا ہے، جیسا کہ زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کا حکم ہے۔ ہاں اگر کسی اجنبی عورت کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا اور کسی مرد کے مادہ منویہ کے ساتھ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ آبیدگی کی گئی اور پھر یہ "لقیحہ" اس مرد کی جائز بیوی کے رحم میں منتقل کردیا گیا اور اس کی بیوی نے اس کو جنا تو اب اس کی بیوی بچہ کی ماں قرار پائے گی، کیوں کہ قرآن میں ماں اس عورت کو قرار دیا گیا ہے، جو بچوں کو جنے۔[4] ...... اور

---

[1] حجة الله البالغة: ١٣/٢ [2] سنن خمسه عن عمروبن شعيب، جمع الفوائد: ٢٣٦/١
[3] هدايه: ٤٣/٢ باب ثبوت النسب [4] المجادلة: ٢

جب اس مرد کی زوجہ ماں قرار پائی تو چوں کہ وہ اسی کی فراش ہے۔ اس لئے وہ خود اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور جننے والی ماں کے شوہر سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ رہ گئی وہ عوت جس کا بیضۃ المنی اس کی تخلیق کے لئے حاصل کیا گیا تھا تو اس کی حیثیت ماں کی نہ ہوگی، کیوں کہ شریعت میں محض یہ بات ثبوتِ نسب کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جزء بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تخلیق میں جس مرد و عورت کا جزء بنا ہو، وہ جائز اور حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، حالاں کہ مولود زانی کا جزء ہوتا ہے اور مدت رضاعت دو سال گذرنے کے بعد عورت کا دودھ پیا جائے تو حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ رضاعت مشروع و جائز طریق پر نہیں ہے، البتہ چوں کہ امام ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی کے نزدیک ''حرمت نکاح'' میں غایت درجہ احتیاط برتی گئی ہے اور اس لئے زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں مولود کے لئے اس مرد کے خاندان سے بھی حرمت قائم ہوگی، جس کا مادہ منویہ اس کی تخلیق میں استعمال ہوا ہے، اس عورت کے خاندان سے بھی جس نے اس کو جنا ہے اور اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی ہے اور اس عورت کے خاندان سے بھی، جس کے رحم سے اس کے وجود کے لئے بیضۃ المنی حاصل کیا گیا ہے۔

زن و شو کے مادے کا اختلاط

دوسری صورت یہ ہے کہ خود شوہر بیوی کے مادہ حیات کو خلط ملط کر کے تولید عمل میں آئے، اس کی بھی تین شکلیں ہوسکتی ہیں۔

1. شوہر کا مادہ انجکشن وغیرہ کے ذریعہ عورت کے رحم تک پہنچا دیا جائے۔
2. شوہر و بیوی کے مادے حاصل کئے جائیں اور ٹیوب میں مخصوص، مدت تک ان کی پرورش کی جائے، پھر اسی عورت کے رحم میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔
3. زن و شوہر کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزش کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے، اس لئے کہ اس کی پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہ ہو یا طبی اسباب کی بناء پر تولید کی اہل نہ ہو۔

ان شکلوں میں ایک سوال تو یہ ہے کہ ایسا کرنا کیا محض صاحب اولاد ہونے کے جذبہ کی تسکین کے لئے درست ہوگا؟ دوسرے کیا مولود کا نسب ماں باپ سے ثابت ہوگا؟ تیسرے یہ کہ تیسری صورت میں مولود کی ماں کون ہوگی؟ وہ جس کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا، یا وہ جس نے اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی؟

اب پہلے ہم کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ کیا ایسا کرنا درست بھی ہوگا؟ ...... جن حضرات نے اس کو نادرست

قرار دیا ہے ان کے سامنے تین باتیں ہیں، اول یہ کہ مرد کو جلق کے ذریعہ مادہ منوی نکالنا ہوگا اور جلق کرنا درست نہیں ہے، دوسرے مرد و عورت یا کم از کم عورت کی بے ستری ہوگی اور شدید مجبوری کے بغیر بے ستری اطباء کے سامنے بھی درست اور جائز نہیں، تیسرے یہ طریقہ ہے بہر حال خلاف فطرت، اور شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ وہ خلاف فطرت امور سے منع کرتی ہے۔

جہاں تک جلق کی بات ہے، تو یقیناً شریعت نے اس سے منع کیا ہے اور جمہور فقہاء اسے نادرست قرار دیتے ہیں، لیکن جہاں ضرورت دامن گیر ہو وہاں اس کی اجازت بھی دیتے ہیں۔ عبدالرشید طاہر بخاری لکھتے ہیں:

"ولا يحل هذا الفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشهوة وان قصد تسكين الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال."[1]

ترجمہ: "یہ فعل (جلق) غیر رمضان میں بھی (رمضان ہی کی طرح) حلال نہ ہوگا، اگر تکمیل شہوت کی غرض سے ایسا کیا گیا ہو، لیکن اگر شہوت کی تسکین مقصود ہو تو امید ہے کہ اس پر کوئی وبال نہ ہوگا۔"

ہمارے زمانہ میں طبی جانچ اور امتحان کے لئے بھی میرا خیال ہے کہ اس کی اجازت دی جائے گی، اب عرض یہ کرنا ہے کہ اول تو صاحب اولاد ہونے کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے اور جیسا کہ میں آگے ذکر کروں گا کہ بسا اوقات یہ جذبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ عفت و عصمت کے نقطہ نظر سے "ضرورت" کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، دوسرے فقہاء نے بعض ان امور کو بھی مباح رکھا ہے جو مآل کے اعتبار سے "بالکل جلق" کی طرح ہیں، مثلاً عزل یعنی بیوی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال کے وقت عضو مخصوص باہر نکال لیا جائے اور عورت کے رحم میں انزال سے بچا جائے، احناف کے یہاں یہ صورت جائز ہے[2] ...... اور ٹھیک جس طرح جلق میں تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح "عزل" میں بھی تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کیا جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ تسکینِ شہوت کے لئے عورت کے جسم سے تلذذ کے بجائے خود اپنے ہاتھ سے لذت اندوز ہوا جاتا ہے، تیسرے جلق کی ممانعت کی اصل حکمت یہ ہے کہ اس طرح انسان "مادہ حیات" کو نسل انسانی کی افزائش کی بجائے بے مقصد استعمال کرتا اور ضائع کر دیتا ہے، اب غور کیجئے کہ اگر اس کو مصنوعی تولید کے لئے "جلق" کیا جائے تو جلق کا مقصود ہی بدل جاتا ہے، یہاں جلق جو ہر حیات کو ضائع کرنے کے لئے

---

[1] خلاصة الفتاوى: ۲٦٠/۱

[2] فقہاء کے یہاں احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت اور تحسین، ضرورت وہ احکام ہیں، جو حفاظت دین، عقل نفس، مال اور نسل کے تحفظ کے لئے بالکل ناگزیر ہوں، حاجت وہ ہیں جو ناگزیر تو نہ ہوں، لیکن ان کی رعایت نہ کی جائے تو سخت مشقت کا سامنا ہو اور تحسین وہ احکام ہیں جو ان امور میں سہولت کے لئے ہوں، اکثر علماء اصول نے اور متاخرین میں شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الموافقات" میں اس پر نہایت شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

نہیں، بلکہ کارگر اور ثمر آور کرنے کے لئے کیا جارہا ہے، اس لئے یہ صورت حلق کی ممنوع صورتوں کے ذیل میں آنی ہی نہیں چاہیے۔

دوسری وجہ ''شدید مجبوری کے بغیر بے ستری سے گریز'' ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک قوی وجہ ہے، جو اس کے منفی پہلو پر پیش کی جاسکتی ہے، مگر غور کیا جائے تو اول تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک غیر معمولی جذبہ ہوتا ہے بالخصوص عورتوں کے معاملے میں ولادت سے محرومی اکثر اوقات عورت کو مختلف نسوانی، دماغی، قلبی اور جسمانی امراض کا شکار بنا دیتی ہے، بسا اوقات یہ چیز زوجین کے درمیان سخت نفور اور کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی ہے اور بعض اوقات عفت وعصمت پر بھی بن آتی ہے، اس لئے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق ہر عورت کے لئے ممکن ہے ضرورت نہ ہو، لیکن بعض خواتین کے لئے ''حاجت'' کا درجہ اختیار کر لیتی ہے، جس کو بعض مواقع سے ''ضرورت'' ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔

اب جب ہم فقہی تصریحات دیکھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی بے ستری کو گوارا کیا گیا ہے، جو بجائے خود کوئی شدید مرض نہیں، لیکن امکانی طور پر شدید امراض کا باعث بن سکتا ہے۔ جیسا کہ اولاد سے محرومی بعض شدید امراض کا سبب بن جاتی ہے۔ علامہ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ لکھتے ہیں:

''وقدروی عن ابی یوسف انه اذا كان به هزال فاحش وقيل له ان الحقنة تزيل مابك من الهزال فلا باس بأن يبدی ذلك الموضع للمحتقن وهذا صحيح فان الهزال الفاحش نوع مرض تكون آخره الدق والسل.''[1]

تَرْجَمَہ: ''امام ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے مروی ہے کہ جس کو غایت درجہ کی کمزوری ہو اور اس کو بتایا جائے کہ حقنہ اس کمزوری کا ازالہ کر سکتا ہے تو اس کے لئے مضائقہ نہیں کہ حقنہ کرنے والے کے لئے اس جگہ (پائخانہ کا مقام) کو کھول دے اور یہ صحیح رائے ہے، کیوں کہ سخت کمزوری بھی ایک مرض ہے جس کی انتہا دق اور سل کے امراض پر ہوتی ہے۔''

یہ رائے تو قاضی ابو یوسف رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کی ہے۔ ''قوت مجامعت'' فقہاء کے یہاں مقررہ تعریف کے اعتبار سے غالباً ''ضرورت'' میں داخل نہیں ہے، خود سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ نے اس کے ضرورت ہونے سے انکار کیا ہے، لیکن ایک مستقل اور اہم دبستان فقہ کے بانی ''امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ'' کے نزدیک قوتِ مجامعت میں اضافہ کے لئے بھی ''حقنہ'' کرانا اور حقنہ کرانے والے کے سامنے بے ستر ہونا درست ہے۔ سرخسی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ ہی نقل کرتے ہیں:

[1] المبسوط: ١٥٦/١٠

"وحکی عن الشافعی قال، اذاقیل ان الحقنة تقویك علی المجامعة فلاباس بذالك ایضا."[1]

ترجمہ: "امام شافعی رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ سے منقول ہے کہ جب مریض سے کہا جائے کہ حقنہ کی وجہ سے تمہارے اندر قوتِ جماع بڑھے گی تو اس کے لئے حقنہ کرانے میں مضائقہ نہیں۔"

بلکہ "ضرورت" تو کجا، سنت کی ادائیگی، بلکہ ایسی چیز کے لئے بھی فقہاء نے بعض دفعہ بے ستری کی اجازت دی ہے، جو محض مباح یا محض ایک گونہ مطلوب (مکرمہ) ہے، مردوں کو ختنہ کرنا سنت ہے، لیکن بے ستری حرام ہے اور عورتوں کے لئے ختنہ "مباح"، لیکن فقہاء اس کو بھی دائرہ ضرورت اور دائرہ عذر میں لے آئے ہیں اور اس کے لئے بے ستری کی اجازت دیتے ہیں۔ مشہور فقیہ علاء الدین سمرقندی جن کی "تحفۃ الفقہاء" کو ملک العلماء کاسانی نے اپنی مایہ ناز تصنیف "بدائع الصنائع" کے لئے اصل زمین بنائی ہے، لکھتے ہیں:

"ولا یباح النظر والمس الی مابین السرة والرکبة الافی حالة الضرورة بان کانت المرأة ختانة تختن النساء."[2]

ترجمہ: "ناف وگھٹنوں کے درمیانی حصہ کو دیکھنا اور چھونا جائز نہیں، سوائے اس کے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہو بایں طور کہ دیکھنے والی عورت ختان ہو جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہو۔"

موٹاپا نہ "ضرورت" ہے نہ "حاجت" لیکن فقہاء نے یہاں بھی حقنہ کی اجازت دی ہے۔ صاحب خلاصہ کا بیان ہے کہ "لا باس بالحقنة لا جل السمن هكذا روی عن ابی یوسف"[3] اور صاحب اولاد ہونے کا جذبہ تو ایک فطری جذبہ ہے۔ فقہاء تو عورت کے اس جذبہ کو بھی ناقابلِ اعتنا نہیں سمجھتے کہ وہ خود کو شوہر کے لئے پرکشش بنانے کی غرض سے موٹاپا بڑھانا چاہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

"والمرأة اذا كانت تسمن نفسها لزوجها لا باس به."[4]

ترجمہ: "عورت اپنے کو شوہر کے لئے موٹا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔"

"ٹسٹ ٹیوب" کی مدد لاولد افراد کے لئے دراصل ایک ذریعہ علاج ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے انسانی مسائل کو تین خانوں۔ ضرورت، حاجت اور تحسین میں تقسیم کیا ہے، اور ممنوعات کو صرف اس وقت جائز رکھا ہے جب کہ ضرورت یا حاجت اس کی اجازت کا تقاضہ کرے، لیکن فقہی جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ کے باب میں فقہاء نے ایک گونہ زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور یسر و سہولت کو راہ دی ہے، مثلاً جیسا کہ مذکور ہوا، موٹاپا کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن عالمگیری میں ہے:

---

[1] حواله سابق [2] تحفة الفقهاء: ۳۳٤/۳ [3] خلاصة الفتاوی: ٣٦٣/٤ [4] خلاصة الفتاوی: ٣٥٦/٥

''وسئل ابو مطيع ان امرأة تاكل القبقبة واشباه ذالك تلتمس السمن قال لا باس به مالم تاكل فوق الشبع واذا اكلت فوق الشبع لا يحل لها.''[۱]

ترجمہ: ''ابو مطیع سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا گیا جو سیپ اور اس طرح کی چیزیں موٹا پے کے لئے کھائے، انہوں نے فرمایا: اس میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ آسودگی سے زیادہ نہ کھائے، اگر آسودگی سے زیادہ کھالے تو یہ اس کے لئے حلال و جائز نہیں۔''

اس لئے اس بے مایہ کا خیال ہے کہ اولاد سے محروم شوہر و بیوی کے لئے اولاد کا حصول ایک فطری جذبہ اور طبعی داعیہ ہے کہ اس کے لئے شوہر کی مرد طبیب اور عورت کی عورت طبیبہ کے سامنے بے ستری گوارا کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک تیسری بات ہے کہ یہ خلافِ فطرت طریقہ ہے۔ تو یہ ممانعت کی کوئی قوی دلیل نہیں ہے، ایک فطری ضرورت اور تقاضہ کی تکمیل کے لئے ایسی غیر فطری صورت اختیار کرنا جس کی ممانعت پر نص وارد نہ ہو جائز ہوگا۔ دواؤں کے ایصال کی اصل راہ منہ اور حلق ہے، لیکن مصلحتاً ''حقنہ'' کی اجازت ہے، بچہ کی ولادت کی اصل راہ عورت کی شرمگاہ ہے، لیکن ضرورت ہو تو آپریشن کی اجازت ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ مجبوری کے درجہ میں اس غیر فطری عمل کو برداشت نہ کیا جائے پس لاولد زوجین کے لئے اس مصنوعی طریق پر اولاد کا حاصل کرنا درست ہوگا۔

ٹیوب بے بی کے ثبوت نسب کا مسئلہ

یہاں یہ بات تو ظاہر ہے کہ جس مرد کا مادہ تھا، وہی مولود کا باپ ہوگا، ثبوت نسب کے لئے شوہر کے نطفہ سے بیوی کا حاملہ ہوجانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ وہ جسمانی طور پر اس کے ساتھ مباشرت کرے، چوں کہ یہ بالکل نئی صورت ہے، اس لئے کتب فقہ میں اس سے متعلق صریح حکم کا دستیاب ہونا بظاہر مشکل ہے، البتہ بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن میں وطی کے بغیر بھی استقرار حمل کو ممکن تسلیم کیا گیا ہے اور نسب ثابت کیا گیا ہے۔

''رجل وطی جارية فی مادون الفرج فانزل فاخذت الجارية مائهٔ فی شئ فاستدخلته فی فرجها فعلقت عندابی حنيفة ان الولد ولده وتصير الجارية ام ولد له.''[۲]

ترجمہ: ''کوئی شخص اپنی باندی سے شرمگاہ کے باہر جماع کرے اور اس کو انزال ہوجائے، باندی اس مادہ منویہ کو کسی چیز میں محفوظ کرلے، پھر اس کو اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے اور اسے حمل بھی ٹھہر

[۱] حوالہ سابق [۲] عالمگیری: ۳/۳٤۷، مطبوعہ دیوبند

جائے، تو امام ابوحنیفہ رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ کے نزدیک وہ بچہ اسی کا ہوگا اور باندی اس کی ام ولد قرار پائے گی۔"

یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس عورت کا "بیضۃ المنی" ہے۔ اگر اسی کے رحم میں اس کی پرورش بھی ہوئی ہے تو وہی اس کی ماں شمار ہوگی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کا بیضۃ المنی اس کی سوکن کے رحم میں ڈالا گیا اور اس طرح تولید عمل میں آئی تو بچہ کی ماں کون سمجھی جائے گی؟...... اس بارے میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ماں وہ ہوگی جس سے "بیضۃ المنی" حاصل کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ماں وہ ہوگی جس کے رحم میں پرورش ہوئی اور جس نے جنا ہے، حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمتِ شرعی پر نظر کی جائے تو یہ دونوں ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں، جس عورت سے "بیضۃ المنی" حاصل کیا گیا ہے، وہ اس لئے کہ اب بچہ کی حیثیت اس کے جزو کی ہوگی اور نسب اور اس کی حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتہ جزئیت پر ہے۔ صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے "حرمت مصاہرت" ثابت ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کو ان الفاظ میں اٹھایا ہے:

"ان الوطی سبب الجزئیة بواسطة الولد حتی یضاف الی کل واحد منها کملا"

تَرجَمَہ: "وطی مولود کے واسطہ سے جزئیت کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مولود زوجین میں سے ہر ایک کی طرف پوری طرح منسوب ہوتا ہے۔"

پھر ماں کے لئے عربی زبان میں "ام" کی تعبیر بھی اس کے حق میں ہے۔ "ام" اصل اور جڑ کو کہتے ہیں۔ مذکورہ عورت کا "بیضۃ المنی" چوں کہ اس کی تکوین کے لئے اصل اور اساس بنتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کو ماں قرار پانا چاہیے۔ پھر رشتہ رضاعت سے بھی اس رائے کو تقویت پہنچتی ہے، حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں کہ بچہ ماں کے تھن سے ہی دودھ پئے، کسی اور ذریعہ سے دودھ پلا دیا جائے تو یہ بھی رشتہ رضاعت کے لئے کافی متصور ہوتا ہے، اسی طرح کسی اور طریق سے عورت کا "بیضۃ المنی" مولود کی تکوین میں اپنا کردار ادا کرے تو اس کو رشتہ مادری کے ثبوت کے لئے کافی تسلیم کیا جانا چاہیے۔

جن لوگوں نے اس عورت کو ماں رکھا ہے، جو زحمت ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے ان کے لئے سب سے بڑی شہادت قرآن مجید کی یہ تعبیر ہے کہ وہ ماں کو "والدۃ" (بچہ جننے والی) کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے، پھر رحم میں بچہ اسی عورت کا جزو قرار پاتا ہے، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خاصا دلچسپ اور قابلِ فکر ہے۔ ویسے کتب فقہ پر نگاہ ڈالی جائے تو فقہاء کے یہاں بعض ایسی نظریں بھی موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دو مردوں سے ثابت کیا گیا ہے اور دونوں ہی کو اس پر "ولایت" کا حق دیا گیا ہے۔ ملا حداد شارح قدوری لکھتے ہیں:

"واذا كانت جارية بين اثنين جاء ت بولد فاد عياه حتى ثبت النسب منهما."[1]

ترجمہ: "ایک باندی دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس کے دعویدار ہوں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔"

ابن نجیم نے "ظہیریہ" کے حوالہ سے اس کو تھوڑے فرق کے ساتھ یوں لکھا ہے:

"والجارية بين اثنين اذا جاء ت بولد فادعياه يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج."[2]

ترجمہ: "دو شخصوں کے درمیان مشترک باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ کریں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوگی۔"

پس یہ بات مناسب ہوگی کہ حرمت نکاح وغیرہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے؟ اور نفقہ ومیراث وغیرہ کے احکام میں اس عورت کو ماں کا حکم دیا جائے جس نے حمل کی مشقت برداشت کی ہے اور مولود کو جنا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ان امهاتهم الا اللائى ولدنهم.﴾[3]

ترجمہ: "ان کی مائیں وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنا ہے۔"

هذاماعندى والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم

---

[1] الجوهرة النيرة: ۶/۲، مطبوعہ دیوبند [2] البحر الرائق: ۱۱۹/۳ [3] المجادلہ: ۲

کلوننگ، اسلامی نقطۂ نظر

''ادھر چند ماہ سے روزنامہ منصف حیدرآباد جس نے اس وقت پوری اردو دنیا میں ایک بے نظیر اخبار کا درجہ حاصل کرلیا ہے ...... کے ذمہ داروں کی خواہش پر مؤلف نے جمعہ ایڈیشن (منارہ نور) میں شمع فروزاں کالم کے تحت مضامین کا سلسلہ شروع کیا ہے...... عام طور پر یہ مضامین نئے سماجی، معاشی، سیاسی اور فقہی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں۔
چنانچہ روزنامہ منصف مورخہ ۴ ستمبر ۱۹۹۸ء میں کلوننگ کے موضوع پر یہ مختصر تحریر شائع ہوئی جو موضوع کی مناسبت سے اس مجموعہ میں شریک اشاعت ہے۔''

فروری ۱۹۹۷ء ایجاد واکتشاف کی دنیا میں ایک ایسا مہینہ بن کر آیا، جسے شاید کبھی فراموش نہیں کیا جاسکے، اسی مہینہ میں اسکاٹ لینڈ میں ڈاکٹر ایان ولمٹ نے روزلین انسٹی ٹیوٹ کے تحت ایک ایسی بھیڑ کی پیدائش کا تجربہ کیا، جس میں نر جانور سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ صرف مادہ کے ذریعہ یہ بھیڑ وجود میں آئی اور اس کا نام ''ڈولی'' رکھا گیا۔ یہ ایک ایسا تجربہ تھا جو ۲۷۸ دفعہ ناکامی سے دوچار ہوکر کامیابی کی منزل تک پہنچا تھا، جہاں اس تجربہ نے سائنسی تجربہ کرنے والوں کو شادکام کیا وہیں اس نے عام لوگوں کو محو حیرت کر کے رکھ دیا۔

اس تجرباتی عمل کو ''کلوننگ'' کا نام دیا گیا، کلوننگ انگریزی زبان کا لفظ ہے، جو یونانی لفظ ''کلون'' (Klon) سے ماخوذ ہے۔ کلون کے اصل معنی ''نئی پھوٹنے والی شاخ'' کے ہیں، کلوننگ (Cloning) کا لفظ اس وقت ہم مثل کی پیدائش یا نقل اتارنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے عربی میں اس کو ''استنساخ'' کہتے ہیں جس کا معنی ہے ''فوٹو کاپی کرنا'' ...... نباتات میں کلوننگ ایک زمانہ سے مروج ہے اور حیوانات پر بھی ایک عرصہ سے اس کے تجربہ کا سلسلہ جاری ہے، ۱۹۵۲ء میں دو امریکی سائنس دانوں رابرٹ برگس اور سر تھامس کنگ نے کلوننگ کے ذریعے مینڈک کی پیدائش کو ممکن بنایا۔ ۱۹۹۳ء میں انسانی کلوننگ کی کوشش کی گئی اور اس میں ایک حد تک پیش رفت بھی ہوئی، لیکن اسے رحم میں نہیں ڈالا گیا، گویا تجربہ کو آخری مرحلہ تک پہنچانے سے اجتناب برتا گیا۔ فروری ۱۹۹۷ء میں اسکاٹ لینڈ میں بھیڑ پر اس کا تجربہ کامیابی سے ہمکنار ہوا اور ڈولی کی پیدائش عمل میں آئی۔ مارچ ۱۹۹۷ء میں ایک اور پیش رفت ہوئی اور ''اوریگون یونیورسٹی، امریکہ''، میں کلوننگ کے ذریعہ دو ہم شکل بندروں کی

پیدائش عمل میں آئی۔ بندر کا جسمانی نظام انسان کے جسمانی نظام سے بہت قریب تصور کیا جاتا ہے اور اسی مماثلت نے ڈارون کو اس غلط نظریہ تک پہنچایا تھا کہ انسان پہلے بندر تھا اور ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے وہ انسان بنا ہے، حالاں کہ یہ ایسی ہی بات ہے کہ کوئی شخص لکڑی کی کرسی اور میز کو دیکھ کر یہ قیاس کرنے لگے کہ کرسی اصل میں میز ہی تھی، میز ہی نے ترقی کر کے کرسی کا روپ اختیار کیا ہے۔

لیکن ''ڈارونزم'' سے قطع نظر یہ ضرور ہے کہ بندروں میں کلوننگ کے کامیاب تجربہ نے انسان پر اس تجربہ کے کامیاب اور بارآور ہونے کو امکان سے بہت قریب کر دیا ہے اور اگر مستقبل قریب میں انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی اطلاع ملے تو حیرت نہیں ہونی چاہیے۔ سائنس کی اس نئی پیش رفت سے متعدد اعتقادی اور سماجی مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور کئی سوالات ہیں جو غور و فکر کے منتظر اور جواب کے متقاضی ہیں اور اس وقت ان تمام سوالات پر غور کرنا اور ان کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا غالباً قبل از وقت ہوگا۔ جب تک کہ اس کے نفع ونقصان کے تمام پہلو سامنے نہ آ جائیں۔

اللہ تعالیٰ نے تخلیق کے نظام کو مکمل طور پر اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ قرآن مجید نے بار بار اللہ ہی کے خالق ہونے پر زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ ہر چیز کی تخلیق اللہ خود ہی فرماتا ہے: ﴿اللّٰہ خالق کل شیٔ[1]﴾ ...... ارشاد ہے کہ تخلیق کا تمام تر فیصلہ خدا ہی کے لئے مخصوص ہے۔ ''الا لہ الخلق والامر[2]'' قرآن چیلنج کرتا ہے کہ تمام لوگ مل کر بھی ایک مکھی تک کی تخلیق نہیں کر سکتے۔ ''لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ[3]'' ...... قدرت کا نظام تخلیق ایک ایسا راز سربستہ ہے کہ نہ ماضی میں اس سے پردہ اٹھایا جا سکا اور نہ مستقبل میں اٹھ سکے گا، ایسی کتنی ہی مثالیں موجود ہیں کہ مرد و عورت میں تولید کی بھرپور صلاحیت موجود ہے لیکن پھر بھی وہ اولاد کی نعمت سے محروم ہیں اور ڈاکٹر اس محرومی کے راز کو جاننے اور سمجھنے سے عاجز ہیں، تو کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش خدا کے نظام میں داخل ہونے کے مترادف ہے اور کیا اس سے اللہ تعالیٰ ہی کے خالق ہونے کی نفی ہوتی ہے؟ یہ ایک اہم اعتقادی سوال ہے:

اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں خود کلوننگ کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا ...... کلوننگ کے عمل کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا جسم بے شمار خلیوں سے مرکب ہے، جسم میں یہ خلیے مسلسل ٹوٹ کر ایک سے دو اور دو سے چار ہوتے جاتے ہیں۔ یہ خدا کی عجیب قدرت ہے کہ خلیہ کا ہر جزء خود ایک مکمل خلیہ بن جاتا ہے۔ ہر ایک خلیہ میں ''مرکزہ'' (Nucleus) اور ہر مرکزہ میں چھیالیس ''کروموزم'' (Chromosome) ہوا کرتے ہیں، لیکن جنسی خلیے یعنی نر کے مادہ منویہ اور مادہ کے بیضۃ المنی میں تیئس تیئس کروموزم ہی ہوتے ہیں۔ یہ بھی قدرت کی ایک نشانی ہے، اس

---

[1] زمر: ٦٢ [2] اعراف: ٥٤ [3] الحج: ٧٣

طرح نر و مادہ سے مل کر چھیالیس کی تعداد مکمل ہوتی ہے تا کہ جب بچے کی تخلیق ہو تو اس میں ماں اور باپ دونوں کی خصوصیات پیدا ہوں اور اسی لئے بچوں میں صورت وشباہت، رنگ وروپ اور مزاج واخلاق میں ماں باپ دونوں ہی کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

کلوننگ کا بنیادی فعل یہ ہے کہ مادہ بیضہ میں کسی خلیہ سے مرکزہ نکال لیا جاتا ہے اور جسم کے کسی اور حصہ کے خلیہ سے مرکزہ نکال کر اس خلیہ میں ڈال دیا جاتا ہے، یہ مرد کے جسم سے بھی لیا جاسکتا ہے اور عورت کے جسم سے بھی، جسم کے دوسرے حصوں میں ایک مرکزہ چھیالیس کروموزوم کا حامل ہوتا ہے، اس طرح مرد وعورت سے مل کر کروموزم کی جو تعداد پوری ہوتی تھی، اس عمل کے ذریعہ تنہا مرد یا تنہا عورت سے کروموزم کی یہ تعداد مکمل ہو جاتی ہے۔ اس لئے جنین کے وجود میں آنے کے لئے یہ فعل کافی ہو جاتا ہے، اب اگر کسی مادہ کے بیضہ میں اسی کے جسم سے حاصل کیا ہوا مرکزہ ڈال دیا جائے تو نر سے اتصال کے بغیر بچہ کی پیدائش عمل میں آسکتی ہے اور چوں کہ اس میں صرف اس مادہ کے کروموزم ہیں، اس لئے وہ بچہ شکل وصورت کے اعتبار سے اسی عورت کے مشابہ ہوگا۔ اگر مادہ کے بجائے کسی نر کا ''کروموزم'' رکھا گیا ہو تو چوں کہ بچہ کے جسم کی تشکیل صرف اس نر کے کروموزم سے ہوئی ہے، اس لئے بچہ میں پوری مماثلت اسی نر کی ہوگی۔ پھر جب بار آوری کا مرحلہ طے ہو جائے تو جنین کی افزائش کے لئے اسے مادہ کے رحم میں ڈالنا ہوگا اور عام تولیدی نظام کے مطابق مادہ بچہ کو جنے گی، چاہے اسی مادہ کے رحم میں ڈالا جائے جس کا بیضہ ہے، یا کسی اور مادہ کے رحم میں۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ کلوننگ سے جسمانی مماثلت پیدا ہوتی ہے۔ یہ ضرور نہیں کہ فکر وشعور اور مزاج واخلاق کے اعتبار سے بھی ان میں مماثلت پائی جائے، کیوں کہ ان امور کا تعلق محض مادۂ تخلیق سے نہیں ہوتا بلکہ تعلیم وتربیت، سماجی اور خاندانی ماحول ان امور میں زیادہ مؤثر اور دخیل ہوتے ہیں۔

کلوننگ کی اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کلوننگ سے پیدائش کے لئے بھی مادہ کا بیضہ ضروری ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ بیضہ کے بار آور ہونے کے بعد اسے مادہ کے رحم میں ڈالا جائے اور عام تخلیقی نظام کے مطابق چھیالیس کروموزم کا وجود بھی ضروری ہے۔ البتہ اس طریقہ پیدائش میں نر کا واسطہ ضروری نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ انسان نے تخلیق کی قدرت حاصل کر لی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تدبیر کی قدرت دی ہے۔ شوہر وبیوی کا اتصال بھی ایک تدبیر ہے، جو بچہ کی پیدائش کا ذریعہ بنتی ہے۔ اس تدبیر کو نتیجہ خیز بنانے کا نام تخلیق ہے۔ اس پر کسی انسان کو قدرت نہیں۔ اسی ڈولی کی پیدائش کی کوشش میں ۲۷۸ تجربات ناکام ہوئے اور سائنس داں اس بات کو بتانے سے قاصر ہیں کہ یہ تجربات کیوں ناکام ہوئے اور اس طرح کا ایک تجربہ کیوں کامیاب ہوسکا؟ ایک صاحبِ ایمان کے لئے یہ کامیابی اور ناکامیابی نہ اچنبھے کی بات ہے اور نہ حیرت

وتعجب کی، اس لئے کہ ہمارا ایمان ہے کہ ہر تدبیر امر الٰہی کے تابع ہے، جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم اور فیصلہ نہ ہو، کوئی تدبیر نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی۔ قرآن نے حضرت مسیح کی پیدائش کو مرد سے اتصال کے بغیر تنہا عورت سے بچہ کی پیدائش کا واقعہ بیان کیا ہے، حضرت حوا کے بارے میں کہا ہے کہ تنہا مرد سے ان کی پیدائش عمل میں آئی، اس لئے اگر کلوننگ کے ذریعہ تنہا عورت سے کسی بچہ کی پیدائش کا واقعہ پیش آئے تو یہ قرآن کی تصدیق ہوگی نہ کہ تکذیب اور یہ اسلام کے تصورِ تخلیق کی موافقت ہوگی نہ کہ اس کی مخالفت۔

کلوننگ سے بہت سے شرعی مسائل بھی متعلق ہیں، کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش کی صورت میں نسب ثابت ہوگا؟ نسب اس عورت سے متعلق ہوگا جس کا بیضہ لیا گیا ہے یا اس عورت سے جس کے رحم میں جنین کی پرورش ہوئی ہے؟ کیا یہ بات درست ہوگی کہ کسی اجنبی مرد کے مرکزہ کو عورت کے بیضہ میں رکھا جائے؟ کیا خود شوہر و بیوی کے درمیان ایسا عمل کیا جاسکتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ لاولد ہوں، کسی شخص کے کروموزم سے جس بچہ کی پیدائش ہوگی وہ اس شخص کا بھائی تصور کیا جائے گا یا بیٹا؟ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی صورت میں ابھر کر سامنے آئیں گے۔

بادی النظر میں انسان کے معاملہ میں کلوننگ ایک خطرناک اور مضرت رساں تجربہ ہوگا، اس کی وجہ سے اولاد کے لئے نکاح کی احتیاج کم ہوجائے گی اور ظاہر ہے کہ اس طرح نکاح کی شرح بھی کم ہوگی۔ اس سے جو سماجی مسائل پیدا ہوں گے وہ محتاجِ اظہار نہیں، کلوننگ کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچے اپنی شناخت اور خاندان سے محروم ہوں گے اور اس طرح خاندانی نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ اسلام میں زنا کی حرمت اور نکاح کی اہمیت کا منشاء اس کے سوا کیا ہے کہ نسب کی حفاظت ہو اور خاندان کی تشکیل عمل میں آسکے، اس سے تلبیس اور فریب کا دروازہ بھی کھلے گا، جرائم پیشہ لوگ اپنے ہم شکل بچوں کے وجود میں آنے کی تدبیریں کریں گے تاکہ فریب اور دھوکہ دہی سے کام لے سکیں۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس تدبیر سے پیدا ہونے والے بچے بعض فطری صلاحیتوں سے محروم اور نقائص کے حامل ہوں کیوں کہ جب کوئی کام فطرت کے عام اصول سے ہٹ کر کیا جاتا ہے تو ضرور وہ منفی اثر سے دوچار ہوتا ہے۔ اس لئے قدرت نے تخلیق کا جو عام طریقہ رکھا ہے اس کو چھوڑ کر غیر فطری راستے تلاش کرنا بے وقوفی بھی ہے اور انسانیت کے ساتھ ظلم بھی۔

تاہم کلوننگ کی بعض ایسی صورتیں بھی ہیں، جن سے طبی فوائد اٹھائے جاسکتے ہیں اور وہ صورت ہے ''جین کلوننگ'' (Gene Cloning) کی، کروموزم دراصل چھوٹے چھوٹے دانوں سے مرکب ہوتا ہے، یہی دانے جین (Gene) کہلاتے ہیں، انسان کی صحت اور بیماری سے ان دانوں کا گہرا تعلق ہوتا ہے، اب یہ بات ممکن ہوگئی ہے کہ کسی جین کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا جین رکھ دیا جائے۔ لہٰذا اگر کوئی جین کسی خاص مرض کا باعث ہو اور اسے

نکال کر اس کی جگہ دوسرا صحت مند جین رکھ دیا جائے تو اس طرح اس بیماری کا علاج ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ کلوننگ کی یہ صورت جائز ہوگی اور یہ علاج کے قبیل سے ہوگا اور شاید اس طریقہ علاج سے ایسے امراض کا علاج بھی ممکن ہو جن کو لاعلاج سمجھا جاتا ہو، جیسے کینسر اور ایڈز وغیرہ۔ اور یہ اس حدیث کی تصدیق ہوگی جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی مرض نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا علاج پیدا نہ کیا ہو۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے عقل کی صورت میں انسان کو اتنی بڑی نعمت عطا فرمائی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ستاروں کی گذرگاہوں کو تلاش کرتا ہے، لاکھوں میل اونچے سیاروں پر اپنی کمندیں ڈالتا ہے، سمندر کی تہوں میں غواصی کر کے لعل و گوہر نکالتا ہے، انسان اور حیوان کے جسم میں پائی جانے والی قدرت کی بے شمار نیرنگیوں اور بوقلمونیوں کو کھلی آنکھوں دیکھتا اور ان کو مشقِ تجربہ بناتا ہے، لیکن عقل و دانش اور تحقیق و جستجو کی صلاحیت ایک دو دھاری تلوار ہے، اس کا صحیح استعمال جس قدر نفع بخش ہے، غلط استعمال اسی قدر مہلک اور نقصان دہ۔ نیوکلیر اور ہائیڈروجن بم اور تباہی مچانے والے انسانیت سوز میزائل بھی آخر سائنسی ترقی ہی کا شاہکار ہیں۔ لیکن کیا ان ایجادات نے انسان کو کچھ بھی فائدہ پہنچایا ہے؟ ...... اسلام تحقیق برائے تحقیق کا قائل نہیں، وہ ایسی تحقیق کو سراہتا ہے جو انسانیت کے لئے نفع رساں ہو اور ایسی تحقیق و ایجاد کو منع کرتا ہے جو انسانیت کے لئے تباہی و بربادی اور خود کشی کا سامان ہو!!

کتابیات

تفسیر وعلوم قرآن:

تفسیر بیضاوی .... قاضی ناصر الدین بیضاوی ۶۹۲ھ

تفسیر مظہری .... قاضی ثناء اللہ پانی پتی

الجامع لاحکام القرآن .... ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاری قرطبی

روح المعانی .... شہاب الدین محمود آلوسی

کشاف .... جار اللہ زمخشری

حدیث وشروح حدیث:

بخاری شریف .... محمد بن اسماعیل بخاری

جمع الفوائد .... رزین بن معاویہ عبدری

الجامع الصغیر .... جلال الدین سیوطی

ریاض الصالحین .... محی الدین بن شرف نووی

زاد المعاد .... ابن قیم جوزی

سبل السلام .... محمد بن اسماعیل صنعانی

سنن ترمذی .... محمد بن عیسیٰ ترمذی

سنن ابوداؤد .... ابوداؤد سجستانی

شرح نووی علی مسلم .... محی الدین بن شرف نووی

فیض القدیر .... محمد عبد الرؤف مناوی

فتح الباری .... ابن حجر عسقلانی

مرقاۃ المفاتیح .... ملا علی قاری

مشکوۃ المصابیح .... ابوعبد اللہ محمد (۷۳۷ھ)

المنتقی فی اخبار المصطفی .... ابن تیمیہ

مسلم .... امام مسلم

مجمع الزوائد .... علی ابن ابی بکر ھیثمی

نصب الرایہ .... جمال الدین بن یوسف زیلعی

فقہ:

الاحکام السلطانیہ .... قاضی ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ھ)

الاقناع .... شرف الدین موسیٰ مقدسی (۹۶۸ھ)

البحر الرائق .... ابن نجیم مصری

بدایۃ المجتہد .... ابن رشد مالکی

بدائع الصنائع .... علاء الدین سمرقندی

تبیین الحقائق .... جلال الدین بن یوسف زیلعی

الجوہرۃ النیرۃ .... ملا حداد

خلاصۃ الفتاوی .... عبدالرشید طاہر بخاری

درمختار .... علاء الدین حصکفی

ردالمحتار .... ابن عابدین شامی

فتاویٰ بزازیہ .... محمد بن شہاب بزاز کردری

فتاویٰ ابن تیمیہ .... ابن تیمیہ

فتاویٰ سراجیہ .... سراج الدین اودی

فتاویٰ قاضی خان .... محمد اوزجندی قاضی خان

فتح العلی المالک .... محمد علیش مالکی

فتح القدیر .... کمال ابن ہمام

الفقہ الاسلامی وادلتہ .... ڈاکٹر وھبہ زحیلی

کتاب الام .... محمد ابن ادریس شافعی

کفایت المفتی .... مولانا کفایت اللہ صاحب رَحِمَہُ اللہُ تَعَالیٰ

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ .... عبدالرحمن الجزیری
المبسوط .... ابوبکر محمد ابن اسماعیل سرخسی
المحلی .... ابن حزم اندلسی (۴۵٦ھ)
المغنی .... ابن قدامہ حنبلی
الموسوعۃ الفقہیہ .... ط محکمہ اوقاف کویت
ھدایہ .... ابوالحسن برہان الدین مرغینانی

اصول وقواعد فقہ:

المستصفی .... ابوحامد غزالی
الاشباہ والنظائر .... ابن نجیم مصری
اصول الفقہ .... خضری بک
اصول الفقہ الاسلامی .... دکتور وھبہ زحیلی
الموافقات .... ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ھ)

متفرقات:

اتحاف السادۃ المتقین .... محمد مرتضی زبیدی
احیاء علوم الدین .... ابوحامد غزالی
زندگی (ماہنامہ رامپور) .... مدیر: احمد عروج قادری
ضبط ولادت اور اسلام .... مولانا سیّد ابوالاعلی مودودی
طب نبوی .... ابن قیم جوزی
عورت اسلامی معاشرہ میں .... مولانا جلال الدین انصر عمری
فریب تمدن .... اکرام اللہ ایم۔ اے